vier-Février n° 1 de FOI ET VIE

SEP 17 '70
Property of
Graduate Theological Union
Return to
San Francisco Theological Seminary
GRADUATE THEOLOGICAL UNION 1962

Cahiers bibliques

Sommaire

IL EST VRAIMENT RESSUSCITE

iminaire.	
. Jaubert.	Réflexions préliminaires.
. Bonnard.	Comment aborder les affirmations du Nouveau Testament sur la résurrection ? (notes d'auditeur).
. Bonnard.	La communauté de Corinthe et la résurrection : I Corinthiens 15 (notes d'auditeur).
. Delorme t P. Bonnard.	Quelques récits évangéliques de la résurrection : Les disciples d'Emmaüs (Luc 24) ; apparitions du Ressuscité à Marie-Madeleine (Jean 20), aux Onze (Matth. 28, Luc 24, Jean 20) ; apparition au bord du lac de Tibériade et dialogue du Ressuscité avec Pierre et le disciple bien-aimé (Jean 21) (notes d'auditeur).

Documents

. Payot.	Bultmann et l'interprétation de la résurrection.
. Smyth-Florentin.	Les post-bultmanniens et la résurrection.
ièvres 1969.	Confrontés à la résurrection (entretien).
roupe de Gap.	Mort et résurrection dans l'Ancien Testament (plan de travail).

Bibliographie

résurrection dans le Nouveau Testament, quelques ouvrages, articles lans de travail.

139, BD MONTPARNASSE, PARIS, 6e

V.69
1970

FOI ET VIE

Directeur : Jacques ELLUL.

Rédaction et Administration : 139, boulevard Montparnasse, Paris, 6e. Tél. Odéon 44-97.

Abonnements :

France ..... 24 F
(Prix réduit pour les pasteurs et prêtres ..... 12 F)
Etranger ..... 26 F

(Les abonnés à Foi et Vie
reçoivent d'office les Cahiers bibliques)

Cahiers Bibliques

Directeur : Pierre Bonnard.

Rédaction : Simone Frutiger, 16, Pl. J.-Ferry, Montrouge, 92.

Equipes bibliques : 8, villa du Parc Montsouris, Paris, 14e.

Administration : Foi et Vie,
139, boulevard Montparnasse, Paris, 6e.

Abonnements à 4 cahiers : 18 F (18 F suisses).
(pour les pasteurs et prêtres, 9 F).

Prix d'un cahier : 6 F (6 F suisses).

Pour la France : Foi et Vie, C.C.P., Paris 274-62.
(préciser cahiers bibliques).

Pour la Suisse : Evangile et Culture, 7, ch. des Cèdres, Lausanne. C.C.P., 11-245-95 (préciser cahiers bibliques).

FOI ET VIE

139, Boulevard Montparnasse - PARIS VI^e

LIMINAIRE

Ce huitième Cahier biblique rend compte de la dernière session annuelle des Equipes de recherche biblique (Bièvres 1969) ; centrée sur l'étude de quelques témoignages néo-testamentaires de la résurrection, elle réunit dans une commune recherche 120 participants de confessions, d'âges, de métiers et d'horizons très divers.

Mises à part les remarques introductives de Mlle Annie Jaubert (maître de recherche au C.N.R.S.) sur cet événement que le Nouveau Testament atteste au centre de sa foi et appelle « la résurrection », et celles de M. P. Bonnard (professeur à l'université de Lausanne) concernant les diverses approches offertes à l'historien pour appréhender les traditions de la résurrection, le lecteur ne trouvera pas ici des exposés magistraux. Il sera face à la démarche lente, parfois maladroite, souvent incomplète, d'hommes et de femmes riches de leurs seules questions et patiemment ramenés à l'écoute de ces traditions par M. le Professeur Bonnard et M. l'Abbé Delorme (professeur au Grand Séminaire d'Annecy et aux facultés de théologie catholique de Lyon) auxquels vont notre gratitude.

Nous les remercions d'avoir accepté de publier sous leur nom des textes établis d'après des notes et gardant ce caractère de recherche et de cheminement, au détriment d'un enseignement plus élaboré et plus complet. Ce caractère nous a paru particulièrement important au niveau de l'effort pédagogique des Cahiers

354636

bibliques. Mais il implique que le lecteur à son tour, et Nouveau Testament en main, entre dans le dialogue et le poursuive pour son propre compte.

Les exposés du soir, par C. Payot (lic. en théol.) et F. Smyth-Florentin (secrétaire des Equipes de recherche biblique), sur l'interprétation de la résurrection chez Bultmann, puis à sa suite mais de manière renouvelée, chez ses élèves, ainsi que le compte rendu du dernier entretien de la session montreront comment une étude critique des textes, loin d'exclure les problèmes de langage et d'interprétation posés aujourd'hui par les témoignages néo-testamentaires de la résurrection, y conduit nécessairement.

Mais ils montreront également comment ces problèmes actuels à leur tour ramènent inlassablement au témoignage du Nouveau Testament, dans toute la richesse et la diversité de ses traditions, en un dialogue toujours plus vivant et plus fécond.

La résurrection
Réflexions préliminaires

Le choix de la résurrection comme sujet de session répond à des demandes ou à des inquiétudes — diffuses ou explicites. Des interrogations sont dans l'air. Qu'est-ce que la résurrection du Christ ? et que signifie croire à la résurrection pour un homme de notre temps ? On avance le terme de mythe. La résurrection est-elle une affabulation sans support dans le réel ?

Un tel sens serait assurément totalement contraire au Nouveau Testament. « Christ est ressuscité », c'est l'affirmation fondamentale du Nouveau Testament, c'est l'essence du kérygme. « Si Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi ».

Encore est-il nécessaire de scruter toujours davantage l'enseignement du Nouveau Testament en sachant que son langage est différent du nôtre, différentes aussi les catégories mentales de l'époque. Dans une fidélité à l'Esprit et non à la lettre, il faut découvrir l'essence du message à travers sa présentation, essayer de le déchiffrer. Il faudrait coller à la conscience des premières générations chrétiennes et des auteurs du Nouveau Testament.

Le plus ancien commentaire sur la résurrection vient de saint Paul dans le chapitre 15 de la première lettre aux Corinthiens. Qu'est-ce pour Paul que la résurrection de Jésus ? « Si le Christ n'est pas ressuscité... vous êtes encore dans vos péchés. Alors ceux qui sont morts dans le Christ ont péri. Si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espoir dans le Christ nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. »

Ainsi la résurrection du Christ pour Paul, c'est une résurrection qui délivre des péchés, une résurrection qui fait qu'aucun de ceux qui adhèrent au Christ ne peut plus périr. C'est une résurrection qui concerne l'humanité entière et qui est pour tous gage de salut. Cette présentation laisse loin derrière elle toutes les représentations de résurrection dans l'Ancien ou le Nouveau Testament. La fille de Jaïre, le fils de la veuve sont revenus à la

vie, mais à une vie individuelle, terrestre, qui les laissait encore sujets de la mort. Ces cadavres réanimés devaient mourir à nouveau et leur résurrection, leur rappel à la vie sans puissance pour eux et pour les autres. La résurrection du Christ est au contraire puissance vivifiante.

Cette résurrection apparaît donc spécifiquement différente de ce que l'on entend de façon commune par résurrection. Ce n'est pas une réanimation, réanimation à laquelle pourrait prétendre la science moderne. Il faut bien employer des mots, mais dès maintenant nous percevons que le terme de « résurrection » est très imparfait pour exprimer toute la réalité en cause.

Il est remarquable que l'aspect de réanimation n'ait jamais intéressé les premier chrétiens. Personne n'a décrit le Christ en train de se lever et de sortir du tombeau. C'est là une discrétion remarquable par rapport à un schéma juif habituel de résurrection et par rapport aussi à des récits plus tardifs — comme l'évangile apocryphe de Pierre où le Christ sort comme un géant suivi par la Croix — ou aux représentations postérieures des artistes.

Si l'on se réfère à la liste des témoins de 1 Cor 15, ce qui frappe au contraire, c'est la sobriété d'expressions qui caractérise les apparitions : « Il est apparu » (*ôphtè*) ; c'est tout. Le fait dans sa nudité. Lorsque Paul, qui se désigne comme le dernier de cette liste, fait allusion à son expérience personnelle, il dira seulement : « N'ai-je pas *vu* Jésus notre Seigneur ? » (1 Cor 9, 1) ; ou bien : « Lorsqu'il plut à celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère et appelé par sa grâce, de *révéler* son fils en moi » (Gal 1, 16). Ce que Paul a retenu, c'est la révélation, la conversion intérieure.

Les descriptions du Nouveau Testament ne sont pas sobres seulement au niveau paulinien. Les récits évangéliques eux-mêmes ne sont pas dépourvus de ce cachet de simplicité. Une seule scène est vraiment objectivante, c'est celle de Luc 24, 44 où Jésus, pour prouver à ses disciples qu'il n'est pas un fantôme, mange devant eux. Cette objectivation répond à un souci apologétique à l'usage des Grecs qui ne pouvaient concevoir la résurrection que comme la réapparition d'un esprit. Ce texte doit être interprété selon sa pointe théologique : on ne peut mettre en doute la réalité du corps ressuscité du Christ.

Cependant la plupart des récits évangéliques sur la résurrection manifestent le caractère secondaire et imparfait de la vérification sensible. Dans tous les textes qui parlent de l'apparition aux Onze s'infiltre le thème du doute (Mt 28, 17 ; Mc 16, 14 ; Lc 24, 38 ; Jn 20, 25). La certitude de la résurrection ne paraît pas s'être imposée en forçant irrésistiblement les sens, mais en s'adressant au cœur. Même dans la scène avec Thomas. Aucun exégète ne pense que, d'après l'évangéliste, Thomas ait réellement mis sa main dans le côté ou ses doigts dans les trous des clous. La réponse de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu » est celle d'un homme transformé par la présence du Seigneur et pour qui le « toucher » est devenu inutile. Cependant Thomas a « vu » et l'évangéliste conclut par la supériorité du « croire » sur le « voir » : « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu mais qui ont cru. »

Dans le même évangile de Jean, Marie-Madeleine ne reconnaît Jésus qu'à l'appel de son nom : Il lui dit « Marie », et elle répondit « Rabbouni ». En Jean 21, c'est au signe de la pêche que le disciple reconnaît le Seigneur, alors que pour les autres il n'était encore qu'un étranger sur le rivage...

La finale de Marc montre que Jésus s'était manifesté aux deux disciples « sous une autre forme » (16, 12) ; « leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître » (Luc 24, 16). C'est le cœur qui commence à discerner : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous alors qu'il nous parlait sur le chemin et nous ouvrait les Ecritures ? ».

Ces diverses notations invitent à ne pas « chosifier » la présence de Jésus. Selon l'expression d'Olivier Clément, les yeux de chair ne peuvent reconnaître que lorsque l'œil du cœur s'est dessillé. Même la scène où dans Matthieu les femmes embrassent les pieds du Maître serait, d'après Marxsen, à interpréter dans le même sens : « Voici que Jésus les rencontra en disant : Salut ! et elles, s'avançant, lui embrassèrent les pieds et se prosternèrent devant lui » (Mt 28, 9). A un signe, à un salut, elles reconnaissent le Maître, et si elles tiennent ses pieds embrassés, ce n'est pas une vérification, c'est un signe d'adoration.

On voit que le terme d'« apparition » — qui sous sa forme substantivée n'est pas néo-testamentaire — exprime très imparfaitement les réalités en cause. Peut-être le terme de « rencontre »

y correspondrait-il mieux. A condition de conserver à cette rencontre son caractère d'initiative divine. C'est Jésus qui vient à la rencontre et qui provoque le dialogue.

Quelle est la nature de ces rencontres et comment en parler ? Ni l'exégète ni le théologien ne peuvent définir la nature exacte de la présence de Jésus. Jésus n'est plus soumis aux lois du cosmos. Il apparaît, disparaît. Ce n'est pas cet aspect « miraculeux » qui intéresse les évangélistes. Jésus n'a pas fait entrer ses disciples dans un univers magique mais dans l'univers de la foi. Pour traduire des expériences d'un type si original et ineffable, il était nécessaire d'adopter un langage.

Toutes ces rencontres cependant ont une caractéristique commune ; elles sont un « envoi ». Elles ne peuvent être attestées que par des croyants qui en ont éprouvé la puissance transformante. Jésus s'est manifesté à des « témoins choisis d'avance », non aux sanhédrites. Selon le mot de Guitton, ces derniers n'auraient rien « vu ». La re-connaissance impliquait la foi.

Comment dire alors de la résurrection qu'elle est un fait d'ordre historique ? Elle n'obéit pas au critère d'un fait historique d'être dans sa nature constatable par n'importe quel témoin. Peut-être le terme de « transhistorique » conviendrait-il davantage, maintenant à la fois la réalité de l'événement et suggérant aussi que pour accéder au mystère de cet événement il faut accepter le dialogue de la foi.

Ce qui est « historique » et qui pose de façon aiguë le problème de la résurrection, c'est le témoignage des disciples, c'est la naissance de l'Eglise.

Annie JAUBERT.

Comment aborder les affirmations du Nouveau Testament sur la résurrection ?

(Notes prises à un exposé de Pierre BONNARD)

Lorsqu'un homme moderne, comme dit Bultmann, se trouve confronté au problème de la résurrection — résurrection de Jésus-Christ, des chrétiens ou des hommes — comment va-t-il l'aborder ? Quelles sont les voies d'approche d'une étude historico-critique mises à sa disposition ?

Si nous ouvrons les grandes encyclopédies scientifiques ou les manuels d'histoire des religions, et d'histoire du christianisme, nous constatons que cette question peut être appréhendée selon trois grandes méthodes bien caractérisées ; méthodes qui se recouvrent souvent, mais ont chacune leur propre principe d'étude :

— l'approche *comparatiste,* qui est celle de l'histoire comparée des religions ; nous la trouvions, récemment encore, un peu démodée, mais elle est en train de reprendre aujourd'hui une importance certaine ;

— l'approche *exégétique* au sens propre, qui s'attache à étudier pas à pas les textes parlant de la résurrection dans le Nouveau Testament, et déchiffre également les textes contemporains du Nouveau Testament, les évangiles apocryphes et la littérature juive apocalyptique par exemple ;

— l'approche *théologique,* au sens très large, qui tente de discerner dans quelle mesure les textes du Nouveau Testament sur la résurrection peuvent être une parole actuelle. Elle inclut l'approche philosophique, qui scrute la réaction de l'homme réfléchissant sur ces textes, et débouche dans une recherche herméneutique.

0165

On ne peut aborder, du point de vue scientifique, un seul texte, un seul verset, un seul mot du Nouveau Testament relatif à la résurrection sans avoir présents à l'esprit ces trois grands domaines d'investigation.

1. *La méthode comparatiste.*

Que dire de cette méthode, appliquée par l'histoire des religions au problème de la résurrection dans le Nouveau Testament, et qui paraît un peu vieillie ? Elle partait de ce principe que tout ce que nous lisons dans le Nouveau Testament sur la résurrection a une origine plus ou moins lointaine dans le monde religieux du Proche-Orient d'alors, de telle sorte qu'il suffirait d'analyser ce monde, dans sa complexité, pour — selon un mot que nous n'osons plus employer — « expliquer » comment il a pu se faire que l'affirmation de la résurrection de Jésus, et de la résurrection des hommes, ait pu apparaître aux origines du christianisme telle que nous la rencontrons dans le Nouveau Testament.

D'immenses domaines de recherche sont ici ouverts. Il s'agit, par exemple, d'étudier le thème fondamental des dieux qui meurent — mais ils ne meurent pas vraiment : ils s'évanouissent, ils s'engloutissent — pour resurgir : Osiris en Egypte, Mardouk à Sumer, Adonis au pays de Canaan ; thème également important de la disparition des astres et de leur réapparition, en rapport avec la succession des saisons ; thème encore, certainement plus proche du Nouveau Testament, du jugement final de tous les hommes, tel que nous le rencontrons dans le mazdéisme iranien.

Dans quelle mesure ces mythes ont-ils influencé la, ou les pensées successives du Nouveau Testament, ou celles du judaïsme contemporain de Jésus ? La question est discutée, en particulier au sujet des textes récemment découverts de Qumrân.

Le renouveau d'intérêt porté actuellement au langage la fait d'ailleurs rebondir avec acuité, et nous sommes certainement à la veille de nouvelles enquêtes de l'histoire comparée des religions. Car, incontestablement, une large partie de la terminologie biblique — vétéro-testamentaire, juive et néo-testamentaire — de la résurrection vient de ces milieux complexes du Proche-Orient, tout à la fois infiniment lointains et infiniment proches. On ne tente plus d'analyser des idées et des influences, comme la

méthode comparatiste s'y était attachée depuis le début du siècle, mais de rendre compte des chaînes terminologiques ; les mots, les termes apparaissent dans le Nouveau Testament, de manière plus ou moins nette, déjà chargés d'une vie réelle, variée, frémissante. Une phrase du Père Grelot, dans une étude concernant précisément cette enquête comparatiste de l'histoire des religions sur le thème de la résurrection, est caractéristique de cette nouvelle manière d'appréhender les textes : « L'analogie (entre ces mythes variés et la pensée biblique) se situe au seul niveau du langage et des symboles » [1]. Le Père Grelot par le mot « seul », exprime une réserve : certes la terminologie d'une divinité qui meurt et qui ressuscite, celle d'un jugement dernier et d'une rétribution collective, est présente avant que n'apparaisse la foi chrétienne, et c'est ce que souligne excellement son étude. Mais cette présence n'existerait qu'au strict niveau du langage et des symboles ; ces derniers ne seraient que des supports préfabriqués dans le monde religieux contemporain de Jésus et porteurs d'un autre niveau de sens. Du point de vue de l'histoire comparée des religions et de celui de la philosophie, cette réserve se heurte cependant à une objection fondamentale : le niveau du langage et des symboles est le niveau décisif pour l'homme ; et il est bien difficile, sinon impossible, si quelque chose est vécu à ce niveau-là, de le distinguer d'un autre niveau qui échapperait à sa terminologie.

Ainsi nous ne saurions plus mépriser cette approche comparatiste : nous devons la remettre en œuvre avec tous les nouveaux moyens d'enquête mis à notre disposition, et être très au courant de ce que l'on enseignait, disait et vivait — dans le monde religieux contempoprain de l'Ancien et du Nouveau Testament — sur ces grands thèmes de la mort, de la résurrection et du jugement. S'approcher de cette terminologie, c'est s'approcher d'expériences personnelles et collectives capitales, indépendamment même de la foi chrétienne ; c'est surtout s'approcher de manière historique et critique des termes mêmes dans lesquels la résurrection de Jésus, des fidèles, des hommes, est vécue selon le Nouveau Testament ; car si la résurrection est vécue dans ces termes, c'est par eux qu'elle est vécue à un niveau décisif d'expérience et de foi.

---

1 P. Grelot, *La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif*, in : La résurrection du Christ et l'exégèse moderne, Lectio Divina n° 50, Ed. du Cerf. 1969, p. 23.

2. *L'approche exégétique.*

Cette approche, qui s'attache à lire pas à pas des textes particuliers, pose dès l'abord une grosse question de méthode : comment classer ces textes ?

Cette classification peut s'opérer selon trois lignes opposées, et les derniers travaux parus sur ce sujet sont à cet égard très discordants.

La classification chronologique tente de remonter aux textes les plus anciens. Certains textes apparaissent comme plus archaïques, en particulier lorsqu'ils trahissent des origines araméennes dans leur forme et dans leur terminologie — c'est le cas, par exemple, du début de I. Cor. 15 ; mais nous sommes encore loin de pouvoir établir une genèse historique des textes et de leur signification ; ce projet se heurte à des difficultés insurmontables en dépit des arguments avancés.

La classification théologique groupe les textes selon leur contenu, où qu'ils se trouvent dans le Nouveau Testament. Cependant ils sont d'une telle richesse, d'une telle complexité et d'un tel intérêt pour l'exégète qu'il est bien difficile d'en cerner le contenu ; un même texte peut être classé bien souvent dans des catégories différentes. On a tenté, par exemple, d'isoler les textes qui présenteraient la résurrection comme un fait brut ; mais y a-t-il vraiment un seul texte du Nouveau Testament, analysé dans son contexte, qui parle de la résurrection sans lui donner une signification ?

La classification par genre littéraire, bien que loin d'être adoptée par tous les historiens de la foi en la résurrection, est aujourd'hui dominante et nous semble la plus valable. Elle tente de déterminer à quels usages les textes sur la résurrection correspondaient dans la communauté chrétienne primitive. Par ailleurs elle s'attache, par des analyses littéraires très fines concernant le style, la terminologie, la structure, à retrouver les textes qui trahissent une existence indépendante des textes plus larges dans lesquels ils ont été postérieurement coulés. Ainsi H. Conzelmann [2] fait une distinction de principe très claire entre deux groupes de textes : d'une part ceux qu'il appelle des « confes-

2 H. Conzelmann, art. *Auferstehung*, in Religion in Geschichte und Gegenwart, 3e édition.

ions kérygmatiques », textes brefs proclamant la foi en la résurection et qu'il retrouve dans les épîtres — notamment chez Paul — et dans les Actes, et d'autre part ceux qui, plus tardivement, ers les années 70-80, développent, expliquent ou défendent poémiquement cette foi première confessée dans les formules kéygmatiques.

Ces textes de la seconde catégorie peuvent être de natures rès variées ; les récits narratifs des évangiles en font aussi partie. Leur caractère ne doit pas faire illusion : ils ont pris forme dans les communautés qui, depuis de nombreuses années chantaient eur foi au Christ ressuscité et attendaient la résurrection des idèles et de tous les hommes, mais qui étaient aussi confrontées d'innombrables questions sur le thème de la résurrection : objections des juifs, du milieu greco-romain, des chrétiens eux-mêmes à l'intérieur des communautés. Si bien qu'en « racontant » a résurrection de Jésus, on la confessait, mais aussi on l'expliquait, on la défendait, comme on pouvait et avec le matériel terninologique dont on disposait.

Les textes de la première catégorie sont d'une importance capitale puisqu'ils formulent la foi en la résurrection dans les années qui ont séparé la mort de Jésus des premières épîtres de Paul, de 30 à 50. Mais comment les détecter de manière sûre par l'analyse littéraire ? Là encore, les exégètes sont divisés quant au nombre et au genre des textes qu'ils retiennent. Le texte de Cor. 15, 1 ss fait l'unanimité, car c'est de manière explicite que l'apôtre se réfère à une tradition antérieure : son travail premier a été de la transmettre à Corinthe, au moment où il y a fondé l'église. Mais très vite les difficultés commencent : la tradition que Paul a apporté comporte-t-elle les v. 1 à 3, ou 1 à 4, ou 4a, ou 4b, ou 5 ?... Le grand hymne christologique de Phil. 2, 5-11 ne contient pas le mot résurrection ; mais au v. 11, il dit que Jésus, le Crucifié, a été élevé et a reçu le nom — certainement e nom de Seigneur, Kurios — qui est au-dessus de tout nom. Faut-il faire entrer ce texte dans les premières attestations hymnologiques et catéchétiques de la résurrection ? Personnellement nous le pensons, car nous avons là, indépendant de la terminologie même de la résurrection, un des plus anciens chants chrétiens (encore qu'il ait eu très probablement une existence préchrétienne et qu'il ait été mis au service de la foi) attestant l'élévation à la seigneurie de celui qui a souffert et qui est mort sur

la croix. Mais bien des exposés récents sur la résurrection ne l'analysent pas, et parfois même ne le mentionnent pas.

Dans les épîtres de Paul proprement dites, on trouve à deux reprises une formule qui semble être une ancienne confession de la résurrection : Rom. 10, 9 et 1 Cor. 12, 3. La plupart des exégètes s'accordent également sur le fait que la formule très originale de Rom. 1, 3-4, qui se rapporte incontestablement à la résurrection, est déjà traditionnelle et a été intégrée par Paul dans le début de sa lettre. La formule caractéristique de « premier-né d'entre les morts » appliquée à la résurrection de Jésus dans Col. 1, 18-23, au niveau des épîtres dites de la captivité, paraît aussi pré-paulinienne. Les Actes nous livrent également des formules anciennes, plus encore peut-être que celles que nous voyons coulées dans les épîtres pauliniennes, et dont les plus importantes sont Act. 2, 24 et 3, 15. Même des écrits tardifs comme les épîtres deutéro-pauliniennes — certains situent les pastorales tout à la fin du 1er siècle — sont riches à cet égard ; c'est peut-être dans ces textes où le génie créateur de l'apôtre Paul n'est pas en action immédiate que nous risquons de trouver les formules traditionnelles et communautaires les plus archaïques ; ainsi, I Tim. 3, 16 nous semble chanter la foi en la résurrection dans une terminologie très originale et très ancienne.

Les textes de la deuxième catégorie incluent tous les récits d'apparition, à quelque groupe qu'ils appartiennent : évangile, épître, livre des Actes. Ces récits d'apparition ont leur propre terminologie et forment un genre littéraire précis mais bien difficile à analyser, en particulier dans leur rapport avec l'apocalyptique juive. Les « apparitions » que nous trouvons par exemple dans le livre d'Hénoch n'annoncent guère celles que nous trouvons dans le Nouveau Testament. Les récits concernant le tombeau vide (— si les structuralistes veulent plutôt dire « tombeau ouvert », je ne m'y oppose pas ; c'est une expression profondément juste du point de vue théologique —) doivent également être analysés selon leur propre terminologie, et situés chronologiquement dans le développement de la foi en la résurrection dans le christianisme primitif.

Cette classification est bien utile à l'exégète, et du point de vue scientifique, tout à fait valable. Mais du même point de vue, elle est aussi contestable. Il est bien évident que des textes qui ne parlent pas de la résurrection sont tout aussi importants pour

notre recherche. Car en définitive, il n'y a pas une ligne du Nouveau Testament qui ne soit pas témoignage de la foi en la résurrection dans le christianisme primitif.

L'approche théologique.

La troisième approche tente de discerner dans quelle mesure les textes néo-testamentaires sur la résurrection sont porteurs d'une parole actuelle.

Cette parole est-elle cohérente, ou multiple, parfois même discordante ? L'infinie variété des textes ne nous oblige-t-elle pas à réserver l'affirmation *d'une* parole de la résurrection, et à parler plutôt *des* paroles de la résurrection ? En effet, le fait de la résurrection se présente dans le Nouveau Testament avec une richesse de sens, de polémique, de recherche telle, nous l'avons vu, que l'on peut se demander si ce que nous appellons aujourd'hui résurrection recouvre bien cette complexité.

Ainsi, lorsque le Nouveau Testament parle de la résurrection de Jésus (pour ne pas s'arrêter ici à la résurrection des fidèles, ou de tous les hommes), il ne dit pas simplement qu'il est ressuscité, mais il dit des choses variées que nous pouvons grouper, en une nomenclature un peu artificielle, autour de six grands thèmes :

1. La résurrection, dans certains textes capitaux et sans doute les plus archaïques, nous est présentée comme un événement premier, fondamental, qui déclenche un processus de résurrection générale et eschatologique des fidèles et de tous les hommes : le Christ est ressuscité — tous vont ressusciter ! Car il est « prémices de ceux qui dorment », « premier-né d'entre les morts ». Nous avons là une formulation très proche, nous semble-t-il, de l'apocalyptique juive.

2. Dans les épîtres de Paul, nous trouvons une toute autre perspective. La résurrection y est attestée comme un logos chargé de sens, qui est parole de Dieu sur l'homme, et parole de Dieu pour l'homme : « Christ est ressuscité pour notre justification » (Rom. 4, 25).

3. Dans ces mêmes épîtres de Paul, la résurrection est encore mise en relation avec notre vie actuelle : « Si nous sommes morts

avec lui, nous vivrons aussi avec lui », ce qui dans le contexte de Rom. 6 signifie que nous vivons, dès aujourd'hui, avec lui, car il est ressuscité (et non que nous vivrons un jour avec lui, dans le royaume de Dieu).

4. Le quatrième thème nous est assez étranger, mais a dû jouer un rôle capital dans le monde gréco-romain ; nous pensons pour notre part que c'est avant tout sous cette forme que la résurrection s'est introduite dans la mentalité hellénistique : elle est victoire cosmologique sur les puissances gouvernant la destinée des hommes et des empires. Ce thème rejoint celui de la seigneurie, dominant la conclusion de Phil. 2, 5-11. Il rend l'espérance aux hommes du monde gréco-romain en leur annonçant Christ ressuscité — puissance nouvelle surclassant et dévalorisant désormais toute autre puissance.

5. Une série de textes — et cela a beaucoup frappé Bultmann — paraît ne mentionner la résurrection que pour renforcer le caractère unique et typique de la croix. Lorsque Paul dit : « le Christ mort et ressuscité », il semble parfois qu'il veuille dire : « il est mort » ; et la mention de la résurrection n'est là que pour nous faire réfléchir au contenu décisif de la croix. Ce lien thématique entre la mort et la résurrection se retrouve également dans les récits évangéliques de la passion, ainsi que dans les annonces de la mort, et subsidiairement de la résurrection, de Jésus.

6. Le dernier thème est celui du Christ ressuscité en tant que présence en nous, parmi nous et dans le culte. Selon Bousset, c'est sur ce point que le christianisme naissant, tout en se séparant radicalement de la religion de Jésus et de l'attente apocalyptique du Messie, aurait signé sa victoire sur le monde gréco-romain : désormais le Ressuscité, le Kurios, dans les catégories mêmes des *Kurioi* hellénistiques, est maintenant invoqué, et rencontré, dans le culte chrétien. Ce thème est, de loin, le plus connu dans nos églises. Mais qu'entendons-nous lorsque nous parlons ainsi du Ressuscité présent en nous, dans nos cœurs et dans notre église ? Quelle est la relation entre ce Ressuscité présent et Jésus de Nazareth ? C'est là le point de vives discussions aujourd'hui, en particulier en Allemagne. Très tôt, le christianisme primitif s'est heurté à ce grave problème, au niveau des épîtres de Paul, plus encore à celui de la rédaction des évangiles. Et c'est peut-être pour que le Ressuscité invoqué

dans le culte, présent en nous et parmi nous, soit vraiment le Christ qui a souffert (évangile de Marc), qui a enseigné et donné les ordres concrets pour la vie des disciples (évangiles de Matthieu — puis de Jean), pour qu'il y ait *identité* entre le Ressuscité et Jésus que les évangiles ont été écrits. Notre foi à la résurrection de Jésus, souvent un peu facile et irresponsable, a besoin d'être « critiquée » et ramenée sur la terre par les évangiles. Le Ressuscité de Mt. 28, 16-20 n'ordonne-t-il pas à ses disciples d'enseigner aux hommes à observer « tout ce qu'il leur a prescrit » quand il partageait leur existence terrestre ?

La communauté de Corinthe et la résurrection : 1 Cor. 15

(Notes prises au cours de l'étude commune dirigée par P. BONNARD)

La diversité des témoignages néo-testamentaires nous montre que, loin d'être annoncée comme un au-delà de l'histoire, la résurrection a toujours été proclamée en plein cœur des affrontements les plus concrets et les plus quotidiens des hommes et des communautés. Le chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens en est un exemple frappant. Pour annoncer le Vivant à cette église contestataire, l'apôtre Paul n'a pu se borner à répéter une affirmation centrale de la foi ; de manière légèrement chaotique mais significative, il a dû aborder avec elle un certain nombre de sujets.

Ce chapitre, qui forme une unité littéraire incontestable, est l'un des plus longs du Nouveau Testament ; il était donc hors de question, dans le cadre d'une session des équipes de recherche biblique, d'en faire l'exégèse détaillée. On se référera, pour ce travail, aux commentaires. Exercice attentif de lecture d'un texte, et démarche introductive à l'exégèse, il s'agissait simplement, pour les groupes de travail, de déterminer l'organisation du chapitre en le divisant en petites unités de quelques versets ; puis de reprendre ces dernières pour en souligner une expression centrale, décisive, ou difficile parce qu'étrangère à notre pensée moderne.

Plusieurs groupes ont dit leur difficulté à aborder ce long chapitre sans avoir fait une recherche préliminaire sur les chrétiens de Corinthe et leurs problèmes. Certes, en bonne méthode, c'est par là qu'il faudrait commencer ; on découvrira cependant que l'étude du texte lui-même permettra de cerner quelque peu leur situation.

I. ORGANISATION DU TEXTE.

Très vite est apparue, par les divergences mêmes des groupes dans leur manière de diviser le chapitre, une question centrale : faut-il, pour déterminer la structure d'un texte, faire une analyse littéraire ou suivre le sens logique de sa pensée ? Les conséquences exégétiques et théologiques découlant de l'une ou l'autre option peuvent parfois être importantes. L'exégèse actuelle est très attentive à l'analyse littéraire, sans exclure pour autant l'analyse logique ; elle pense que c'est elle qui permet de mieux cerner le sens d'un texte, sa pensée, son mouvement.

1. v. 1 à 11

Les propositions des groupes pour déterminer la première unité du texte correspondaient bien aux perplexités exégétiques à cet égard : v. 1-11 ; ou 1-2 et 3-11 ; 3-5, 6-11 ; 3-7, 8-11 ; etc. Le professeur Bonnard, pour sa part, et sur la base d'une analyse de style et de vocabulaire, distingue la confession de foi traditionnelle (v. 3-5) de l'intervention personnelle de Paul.

2. v. 12 à 19

L'accord se fait sur l'unité suivante, polémique sur les rapports entre la résurrection et la foi, non quant à la réalité de la résurrection de Jésus-Chrit qui n'est pas contestée, mais quant à celle des fidèles et des hommes. La délimitation de cette unité est effectivement la moins controversée par les exégètes. Du point de vue littéraire, un groupe relève la manière dont la question est posée au v .12, et les termes dans lesquels Paul la reprend à partir du v. 13. Est-ce une manière propre à l'argumentation rabbinique, et permettant à Paul d'introduire son enseignement sur la résurrection ? S'agit-il d'un effet de réthorique hellénistique, procédé de la diatribe stoïcienne selon lequel on invente une question adaptée au point de vue de l'auditeur pour pouvoir, sur cette base, lui annoncer une vérité ou un enseignement ? Le « comment », *pôs,* (v. 12 ; cf. v. 35) est typique de ce procédé et Paul en a souvent fait usage, en particulier dans l'épître aux Romains [1]. Mais ici, il ne semble pas que Paul invente une ques-

[1] Il a été analysé par Bultmann dans son premier ouvrage sur la réthorique hellénistique dans l'épître aux Romains : *Der Stil der paulinischen Prediet und die kynisch- stoïische Diatribe.* Goettingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1910.

tion ; il parle de choses dont il a sans doute eu, par Stéphanas, des nouvelles à Ephèse, où il résidait au moment où il écrit ce chapitre. La communauté de Corinthe connaissait vraiment des difficultés quant à la foi en la résurrection.

Un groupe propose d'inclure le v. 20 dans cette unité, car il note, du point de vue littéraire et du point de vue logique, un raisonnement en trois spirales successives (v. 12-13 ; 14-16 ; 17-19), commençant de la même manière : « Si... », toutes trois négatives ; raisonnement trouvant par contraste son aboutissement dans l'affirmation positive du v. 20 : « mais maintenant... ! »

Ce « si » (v. 12, 14, 17) doit être analysé : est-il conditionnel, hypothétique, causal, concessionel, temporel ?... Il évoque ici la contestatation ; hypothétique (= si, dans l'hypothèse que ce que vous prêchez — que Christ est ressuscité des morts — est vrai, alors comment...), il se réfère cependant à une situation précise, à une position prise à l'égard de la résurrection.

Un autre groupe, avant de procéder à des subdivisions du texte, a déterminé deux grandes unités parallèles à partir du v. 12 : v. 12-34 et 35-57 ; le cheminement y est le même : une polémique, suivie d'un approfondissement théologique [2]. Dans la pemière partie, Paul affirme la résurrection de Jésus-Christ ; dans la seconde, il explique ce que cette affirmation fondamentale signifie.

3. v. 20 à 28

Ces versets, très riches, forment un vrai morceau de théologie : le fait particulier de la résurrection de Jésus-Christ s'y inscrit, selon le thème des deux Adams évoqué ici et que Paul développera en Rom. 5, dans une vision globale de toute l'histoire de l'humanité. C'est là une de ces prodigieuses synthèses intellectuelles dont on peut se demander si Paul en était l'auteur, ou si elles étaient déjà élaborées avant lui dans l'église, dans les communautés hellénistiques en particulier.

Un groupe parlant de « chute » de l'homme, on remarque que le mot n'apparaît pas ici, ni dans les autres épîtres de Paul, ce qui n'est pas sans importance pour sa pensée et nous montre

2 On peut noter que c'est la division retenue par l'éditeur du N.T. grec Nestlé.

à quel point nous avons à nous dépouiller de nos concepts pour écouter en toute rigueur.

4. v. 29 à 34

Difficiles, et même étranges, ces versets ne sont pas sans poser des questions encore insolubles aux exégètes. Un groupe isole les v. 33-34 : cette « morale régressive » lui semble ne pas cadrer avec l'ensemble du texte et avoir dû être rajoutée ultérieurement. Est-ce là une intuition, ou y a-t-il en faveur de cette hypothèse des indications d'ordre littéraire ou de sens ? Nos impressions doivent toujours se soumettre à cette double critique. Nous verrons en seconde partie du travail que cette critique est au contraire en faveur de la cohérence du texte.

5. v. 35 à 58

A nouveau, les avis divergent : v. 35-50, 51-58 ; ou 35-53, 54-57, 58 (ce dernier verset est alors rapporté à l'ensemble du texte, et non à ce qui précède, ce qui semble préférable) ; 35-57, 58. Les uns isolent encore, à l'intérieur des v. 35-53, les v. 45-49.

Analyse littéraire et analyse du sens.

Ce premier effort de découpage du texte a donc tendu, avant tout, à rendre les groupes attentifs au problème soulevé dès la délimitation de la première unité : sommes-nous, dans notre recherche, guidés par une analyse littéraire, ou par le sens de ce qui est dit ? L'exercice, et la confrontation de nos résultats, ont fait ressortir l'importance primordiale — mais non exclusive ! — de la forme littéraire, de l'analyse du style, de la structure, des enchaînements, du vocabulaire, des petites prépositions ou conjonctions dont la langue grecque abonde, et souligné les dangers d'une analyse qui s'attache trop rapidement aux idées du texte. Le risque de lui appliquer des schémas de pensée qui lui sont étrangers est alors plus grand.

Certains groupes ont demandé s'il était possible de faire ce travail sur une traduction, et non sur le texte grec. Une traduction est souvent insuffisante ; mais on peut faire une analyse déjà sérieuse en comparant, par exemple, plusieurs traductions. L'aide

que nous apportent les commentaires ou ceux qui lisent le texte original, est cependant indispensable, et il n'est guère de cas où l'on ne puisse la demander.

Les chrétiens de Corinthe.

Avant d'aborder la seconde démarche de travail, une question amène les groupes à chercher en quel moment du texte les Corinthiens ont pu prendre plus particulièrement conscience du grave conflit qui les opposait à l'apôtre. Les uns pensent que c'est à l'affirmation du v. 19 ; les autres à celle du v. 20. Mais qui sont, dès lors, ces Corinthiens ? Plus exactement, qui sont ces « certains » (v. 12), quels sont les dangers idéologiques dont ils sont les représentants et qui menacent la communauté entière, poussant Paul à intervenir ? Les exégètes soutiennent trois hypothèses principales :

1. L'apôtre discute ici avec des gens que le grand thème de la résurrection et de la vie après la mort n'intéresse plus ; ils sont, grosso modo, des épicuriens, émerveillés par la vie et désireux d'en épuiser les possibilités, de manière d'ailleurs parfois exemplaire. Cette hypothèse se fonde en particulier sur le v. 19, compris comme une allusion à des gens qui ne veulent mettre leur espoir et leur joie que dans cette vie-ci. C'est au fond une attitude tout à fait moderne.

2. Paul a en face de lui des Grecs qui croient à l'immortalité de l'âme, de manière peut-être plus ou moins vague, mais qui ne croient en tout cas pas à une résurrection personnelle — corporelle, telle qu'elle était enseignée et confessée dans le judaïsme, et par Paul à l'école du judaïsme. Il y aurait alors un dramatique malentendu entre l'apôtre et les Corinthiens : il s'adresserait à eux comme à des gens niant toute résurrection de l'homme (v. 12) alors qu'en fait ils croient à une vie après la mort, à l'immortalité de l'âme. Et ce malentendu le fait, en fin de compte, frapper à un mauvais endroit — ce qui, par moments, semble certain.

3. L'hypothèse la plus récente (défendue par ex. par Schmithals [3]) voit derrière ces personnages qui menacent l'église de Corinthe — mais ne paraissent former qu'un groupe dont Stépha-

[3] W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth, eine Untersuchung zu den Korinther Briefen*, Gœttingen, 1965.

nas a parlé à Paul — des chrétiens d'origine juive très fortement hellénisés et de tendance gnostique. Cette hypothèse paraît la plus féconde au professeur Bonnard : Paul n'est pas ici en présence du grand spiritualisme grec de l'immortalité de l'âme, tel qu'il est présenté, par exemple, dans la tradition orphique, mais d'un spiritualisme plus récent de personnes membres de l'église de Corinthe mais ne comprenant plus la nécessité de la résurrection corporelle — personnelle du Christ, des fidèles et des hommes.

Ces trois hypothèses esquissent donc l'arrière-plan idéologique de I Cor. 15. Pour y répondre, Paul n'a pu se contenter de répéter l'évangile traditionnel de la résurrection (v. 1-11), évangile que les Corinthiens connaissaient sans doute, mais qu'ils n'avaient manifestement pas assimilé puisque certains d'entre eux affirment des choses qui le rendent « vide », insensé (v. 14). Il doit expliciter, ouvrir tout un débat, se mettre à la place de ses interlocuteurs, aborder des sujets connexes, pour que le catéchisme traditionnel et fondamental reprenne vie dans une situation historique précise. A cet égard, ce difficile chapitre est vraiment exemplaire.

II. ELEMENTS DU TEXTE

1. v. 1 à 11

Bien qu'évoquant le problème important de la tradition, et de ce que Paul y ajoute, les versets introductifs, 1-2, sont laissés de côté .

Les groupes abondent en questions en ce qui concernent les v. 3-11. Chaque élément du texte est tour à tour relevé (délimitation de la confession de foi, les apparitions, la référence aux Ecritures, les cinq cents, le douzième apôtre, la terminologie de la résurrection, la mort du Christ pour nos péchés, etc.). Un problème pédagogique se pose alors : devons-nous relever tous les éléments du texte qui nous paraissent intéressants, ou difficiles, ou ceux qui sont recommandés comme centraux par le texte lui-même ? Il ne s'agit pas de voir ici toutes les questions que nous nous posons, mais de nous contraindre à discerner, dans ces versets et par rapport à l'ensemble du chapitre — c'est-à-dire par rapport à la pensée de l'apôtre et à la situation historique des

Corinthiens —, l'expression ou l'affirmation centrale : « Christ est ressuscité... il est apparu... ». Tout l'évangile de la résurrection est contenu dans ces versets ; mais l'apôtre n'embraie pas encore dans les problèmes précis des Corinthiens. Il se réfère et rappelle une prédication fondamentale, qui est aussi la sienne ; tout son « travail », c'est que les Corinthiens la fassent leur à leur tour. Ainsi ces versets annoncent le thème du débat, et nous en font entrevoir la portée décisive.

2. v. 12 à 19

L'ensemble des groupes relève ici l'importance du v. 13 : il précise et résume tout le débat. Ce dernier se réfère à une situation au fond très proche de nous : celle de chrétiens prêts à chanter la résurrection de Jésus-Christ, sans bien savoir ce qu'ils disent. Le problème surgit brusquement, quand on leur parle des implications de cette résurrection pour eux, pour les hommes, ainsi que du mode de cette résurrection, comme Paul va le faire. En insistant sur la « réalité » de la résurrection de Jésus-Christ attestée (et non prouvée) par les apparitions, il leur montre déjà qu'elle est autre chose que ce qu'ils en ont compris, et que cet « autre chose » est indispensable pour comprendre la résurrection des fidèles et des hommes. Il établit ici une correspondance de sens entre le fait même de la résurrection du Christ et la résurrection des fidèles et des hommes.

Plusieurs groupes relèvent, au v. 19, des divergences dans la manière de rapporter l'adverbe « seul », *monon,* soit à cette vie ci (« — si c'est pour — litt. dans — cette vie seulement que nous avons espéré... »), soit à l'espérance (« — si, dans cette vie, nous n'avons fait qu'espérer dans le Christ »), soit encore au Christ (« — si... nous n'avons mis notre espérance qu'en le Christ (ressuscité) », c'est-à-dire sans comprendre que sa résurrection avait des conséquences pour tous les morts). Philologiquement, les trois traductions sont possibles ; selon le contexte, la première semble préférable, sans cependant qu'on puisse s'en autoriser pour fonder l'hypothèse que Paul, dans ce chapitre, s'adresse à des gens de tendance épicurienne.

Ces gens, Paul les déclare « les plus malheureux des hommes », littéralement les plus dignes de pitié, les plus misérables ; il se place ici à son point de vue, et non au leur : ils sont à plaindre parce que, pour lui, il sont des hommes vraiment privés d'avenir,

au sens de l'apocalyptique juive. C'est dans ce même sens qu'il faut comprendre le grand thème de l'espérance qu'il évoque ici, en relation avec la résurrection et la foi (cf. aussi v. 2, 14, 16). La résurrection est ici encore, comme dans l'eschatologie apocalyptique juive, à venir, résurrection des derniers jours ; et c'est pour cela que Paul ne peut en parler sans parler d'espérance, dans un sens qui devait être bien peu élucidé à Corinthe. Nous ne sommes pas encore au niveau du johannisme qui effectuera — Bultmann l'a particulièrement relevé — un processus d'actualisation de la résurrection et de la vie éternelle.

3. v. 20 à 28

Les versets 20 à 28 forment le centre du chapitre ; leur contenu théologique est si dense qu'il est impossible de l'analyser ici dans son ampleur. L'expression relevée par les groupes est avant tout celle de « Christ — prémices ». Que signifie-t-elle dans le texte ? Evoque-t-elle l'idée d'une priorité et d'un commencement ? Celle d'une offrande ? Le terme vient directement de l'Ancien Testament et jouait encore un grand rôle dans le judaïsme contemporain de Jésus. Il désignait la petite partie d'une récolte offerte au temple, ou au prêtre, et représentant la récolte dans sa totalité. Cette petite partie rappelait aux hommes que la récolte, et tout le champ, appartenaient au Seigneur, et que tout devrait lui être donné. Plus fondamentalement encore, elle leur rappelait que le Seigneur faisait à son peuple la grâce d'accepter cette petite partie pour le tout. Les traducteurs se trouvent ici, comme bien souvent, en face d'un mot que plus personne ne comprend dans sa signification biblique (— peut-être était-ce déjà le cas pour les Corinthiens, encore qu'il y ait dû y avoir une solide formation biblique dans les communautés primitives ! —), mais qui pour un juif ou un homme de formation juive était lourd de sens. Le traducteur est souvent écartelé : doit-il maintenir un mot chargé d'une grand richesse de sens et de théologie, ou doit-il le remplacer par un concept moderne ? Héring [4] propose celui d'« avant-garde » ; mais n'est-ce pas autre chose qui est alors évoqué : une percée, une trouée dans la mort et vers la résurrection ? Alors que le terme de « prémices » évoque avant

[4] J. Héring, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, commentaire du N.T. VII, Delachaux et Niestlé, 1949, ad. loc.

tout l'assurance de la résurrection de tous les hommes, garantie « juridiquement » et théologiquement par la résurrection d'un seul, le Christ. Il souligne également le fait que cette assurance ne repose que sur le lien établi par Dieu lui-même entre les prémices et la récolte, entre la résurrection du Christ dont il est l'auteur, et celle de la résurrection de tous les hommes, ainsi que sur sa fidélité à ce lien.

Si le terme de prémices insiste ainsi sur la garantie de la résurrection de tous les hommes, comment comprendre la tension entre le « tous » (v. 22) et les croyants, littér. « ceux du Christ » — *oi tou Christou* — (v. 23) ? La question se pose d'autant plus qu'aux v. 1-2, Paul évoque un particularisme de la foi mettant en cause la destinée de chaque fidèle. Il existe, à cet égard, deux courants de l'exégèse :

1. Le « tous », à la lumière du v. 23, ne vise que les chrétiens, et n'a pas de valeur universaliste.

2. A la lumière de Rom 5, 12-21, où Paul développe le même thème et décrit, sans faire aucune allusion à la foi, le surgissement en Jésus-Christ de la grâce qu'il voit s'étendre à l'humanité entière, le « tous » a ici une portée universaliste. Le « tous revivront » (22b) correspond d'ailleurs au « tous meurent » (22a) dont le sens universel est évident. Littérairement et théologiquement, ils forment un parallélisme antithétique typiquement hébraïque : tous meurent, dit Paul ; mais dans le dynamisme de son style, et plus encore de sa pensée, il ajoute : tous vont se mettre à vivre. Il n'y a d'ailleurs, pour lui, aucune contradiction entre ce « tous » et « ceux de Christ ». Non que tous soient croyants ; mais les hommes sont maintenant dans le temps où l'évangile est proclamé à tous, où tous ont donc la possibilité et la liberté d'accéder à la foi et à l'espérance. Ils sont dans cet éclatement où l'œuvre du Christ est une réalité en action dans le monde. Et la situation actuelle de l'homme est caractérisée par une double participation : participation « en Adam » à la mort, au péché ; participation nouvelle « dans le Christ » à la vie, à la résurrection.

4. v. 29 à 34

Ce passage contient plusieurs « énigmes » exégétiques. Le « baptême pour les morts » (29) a suggéré de nombreuses hypo-

thèses, dont aucune n'est satisfaisante. Quels sont par ailleurs les « périls » que Paul encourt, ce mystérieux « combat contre les bêtes » qu'il mentionne (v. 30, 32) ? Nous l'ignorons. Mais ces allusions aux dangers auxquels lui-même, et les chrétiens, sont confrontés, nous rendent attentifs à un fait très important : c'est en plein développement théologique qu'il en parle. La résurrection de Jésus-Christ est pour lui irruption dans l'existence de l'homme, une possibilité nouvelle qu'il éprouve chaque jour de sa vie, dans son labeur et son apostolat. Il ne défend pas une théorie, ou des idées sur la résurrection, mais une réalité mise quotidiennement à l'épreuve de ses — et de nos — propres détresses, physiques et psychologiques, personnelles et collectives.

L'expression diversement traduite, et dont la terminologie grecque doit être analysée, « dégrisez-vous », revenez à vous-mêmes, réveillez-vous — *eknèpsate* — (v. 34) est, dans ce contexte, très importante. Paul, en tant qu'il prêche la résurrection corporelle, la résurrection telle que lui, d'origine juive, la comprend, a l'impression que les chrétiens de Corinthe sont à cet égard et malgré ce qu'il leur a enseigné dans un vague qui confine au sommeil et à l'inconscience : ils ne sont plus eux-mêmes. Dans cette situation, il ne les exhorte pas à s'analyser pour trouver au fond d'eux-mêmes quelque chose de fondamental — l'immortalité de l'âme par ex. — mais il fait allusion à ce qu'il leur a transmis, à ce qu'ils sont vraiment pour lui, des croyants : « redevenez des croyants !... et des croyants pauliniens, tels que je vous ai faits lors de mon passage chez vous » !

Dans ce même v. 34, Paul évoque « l'ignorance de Dieu ». C'est là le grand thème de la polémique juive, l'objection fondamentale que l'élite juive faisait aux païens : ces derniers ont, certes, des qualités éminentes, mais ils sont frappés de stupeur, ils ignorent Dieu. Et cette ignorance a des conséquences spirituelles, théologiques et éthiques auxquelles l'apôtre fait allusion ici. On peut défendre la thèse que tout le thème de la résurrection en I Cor. 15 revient à cette unique question : les Corinthiens croient-ils en Dieu ou non ? Et en quel Dieu croient-ils ? En un Dieu en qui ils seraient tout disposés à croire, ou au Dieu de Paul, c'est-à-dire au Dieu de l'Ancien Testament et de l'apocalyptique juive ? Leurs hésitations quant à la résurrection est, au fond, méconnaissance de ce Dieu. Ainsi, il n'y a en définitive, pour Paul, qu'une seule vraie question posée à l'homme, celle de Dieu. Il

faut oser le dire aujourd'hui. Cette question a, pour lui, un caractère éminemment concret ; elle débouche toujours sur le problème éthique : comment, sur la base de cette connaissance (ou de cette ignorance) de Dieu, vivez-vous ?

L'analyse littéraire et du sens révèle donc que les v. 33-34, taxés de « morale régressive » par un groupe, loin d'être rajoutés au texte ou de former une simple parenthèse morale, font au contraire profondément corps avec lui.

5. v. 35 à 57

C'est dans ce passage que les conceptions anthropologiques des Corinthiens et celles de Paul se heurtent le plus clairement. Jusqu'ici, l'apôtre a parlé de résurrection corporelle ; il a en tous cas bien laissé entendre que c'était de cela qu'il s'agissait, déjà pour le Christ. Il prévoit alors l'objection des Corinthiens : « Mais quelqu'un dira : comment les morts ressuscitent-ils ? Avec quels corps viennent-ils ? » Quelle relation y a-t-il entre notre corps actuel et le corps résurrectionnel ?

Le développement est difficile ; nous n'en relèverons que l'affirmation paulinienne caractéristique selon laquelle ce corps de la résurrection nous sera « donné » par Dieu (v. 38). Selon la perspective de II Cor. 5, nous sommes, depuis le baptême, déjà engagés dans ce processus résurrectionnel. Mais ici, il s'agit d'un don futur : « nous serons transformés » (v. 52). Le terme de « semence » que Paul utilise ici n'implique pas, comme dans notre pensée moderne, une continuité biologique, mais insiste au contraire sur le miracle : une toute petite graine, mise en terre et qui donc meurt, donne tout d'un coup, et on ne sait comment, une plante et une fleur éblouissante. C'est la différence, plus encore le *don* qui est souligné ici. De même le corps résurrectionnel est donné à l'homme par Dieu. Et donné à chaque homme, personnellement.

Le question de la continuité entre ce corps résurrectionnel et le corps terrestre, que Paul appelle ici « psychique », n'est pas abordée ; mais tout le développement paulinien la présuppose. Face à cette question, et de manière un peu schématique, on discerne trois grandes conceptions :

1. La conception commune à une immense sphère de pensée et d'expérience qu'en un raccourci simplificateur nous appellons

grecque » ; elle a subi de multiples variations. Pour elle, quelque chose de divin demeure de cette existence-ci à l'autre. Dans la période hellénistique, l'homme se sent tout particulièrement prisonnier de son existence ; il aspire à ce que quelqu'un vienne éveiller en lui ce principe éternel et spirituel, cette âme, ce *noûs* », pour l'entraîner dans les sphères célestes. Sans ce sauveur auquel il aspire, il restera à jamais prisonnier de la matière et du corps ; c'est là, en particulier, le grand thème de l'espérance gnostique.

2. A l'opposé, la conception juive attend que l'homme ressuscite, aux derniers jours, dans son corps et sur cette terre, pour être jugé et faire des choses très concrètes. Cette conception de la résurrection des corps au sens strict sera, au temps du judaïsme, influencée par l'hellénisme.

3. Paul se situe entre ces deux grands courants de pensée. Il présuppose une continuité de la personne dans la vie résurrectionnelle. Mais Dieu est le créateur et l'unique garant de cette continuité : si le corps résurrectionnel correspond au corps terrestre, rien cependant dans ce corps terrestre n'explique ou même n'annonce le corps spirituel. Le corps, ou la destinée terrestre, demeure cependant d'une importance capitale : c'est — ceci est très peu grec — ce que nous vivons sur la terre qui détermine ce que Dieu nous donnera dans la vie de la résurrection.

Ainsi Paul, de façon un peu inattendue, se fraye un chemin entre le spiritualisme grec et ce qu'on a pu appeler le matérialisme juif de la corporéité. Une imprécision voulue demeure quant à cette vie résurrectionnelle : Paul se refuse à en donner une description anthropologique, car elle ne tient et n'appartient qu'à Dieu.

Le v. 45 fait apparaître à nouveau le Christ, « dernier Adam », et l'image très paulinienne du vêtement. Si dans d'autres textes Paul montre ce « dernier Adam — esprit vivifiant » déjà à l'œuvre dans nos corps actuels, dans une œuvre de métamorphose annonçant ce que nous serons, il semble qu'ici le v. vivifier ait un sens futur et eschatologique : Christ est vivifiant, c'est-à-dire qu'il rend vivant pour la vie éternelle. Il est ici celui qui fait accéder l'humanité à la vie résurrectionnelle, selon le plan de Dieu (« ...il est venu *pour* (être) esprit vivifiant » — *eis pnuchen zôsan* —).

Comme bien souvent Paul achève son développement par une action de grâce au Dieu qui est ici avant tout celui qui donne la résurrection — conçue dans les v. 54-56 comme une « victoire » —, et qui la donne par Jésus-Christ.

En conclusion (v. 58) l'apôtre ramène une fois encore les Corinthiens au « travail » de leur foi et à leur « labeur », leur « peine » quotidienne. Il emploie ici le mot même (*kopos*) dont il use pour parler des combats de son apostolat et qui, en grec, évoque la fatigue harassante, la transpiration des esclaves. Pour les chrétiens de Corinthe comme pour lui, c'est à ce strict niveau d'existence très concrète que la foi en la résurrection s'éprouve, et se vit.

Quelques récits évangéliques relatifs au Ressuscité

(Notes prises aux études communes dirigées par J. DELORME et P. BONNARD)

REMARQUES INTRODUCTIVES
(Par J. DELORME)

Les textes évangéliques relatifs à la résurrection et aux apparitions du Ressuscité se présentent à nous, dans leur rédaction dernière, de façon assez variée. L'analyse littéraire distingue six ensembles rédactionnels :

En Marc 16, les exégètes s'accordent à discerner deux couches littéraires : la rédaction proprement marcienne (v. 1 à 8) et une suite d'apparitions et de manifestations du Ressuscité (v. 9 à 20) ; cette « finale » de l'évangile a été ajoutée postérieurement ; elle est attestée dès le 2e siècle, mais nous ne savons d'où elle provient.

Luc 24, ainsi que Matthieu 28, manifestent chacun une unité de rédaction remarquable.

Jean 20 devait constituer la fin de l'évangile ; le chapitre 21, attesté par les plus anciens manuscrits, lui a été adjoint, peut-être par le « rédacteur final » de l'évangile.

Le schéma de construction de Matt. 28, Luc 24 et Jean 20 est par ailleurs assez semblable : la venue des femmes au tombeau y est articulée avec des récits d'apparitions du Ressuscité. Ces derniers se subdivisent eux-mêmes en deux types : apparitions aux femmes (Matt.), à Marie-Madeleine (Jean) ou aux disciples d'Emmaüs (Luc), c'est-à-dire à des personnes étrangères au cercle apostolique ; apparitions aux Douze ou aux Onze. Les premières s'adressent aux « non-officiels », les secondes aux « officiels ».

L'étude la plus profitable consisterait à prendre chaque composition l'une après l'autre, à observer son agencement, sa per-

spective, tout ce qui révèle la plume de son auteur, et à entrer le plus intimement possible dans l'intelligence du texte. Nous les aborderons cependant par un autre biais dans notre session, car ces chapitres terminant nos évangiles ont non seulement un schéma de construction semblable, mais certaines affinités de genre et d'intention : ainsi l'apparition aux disciples d'Emmaüs avec l'apparition à Marie-Madeleine, ou les récits d'apparition aux officiels entre eux. Bien que se déroulant de manière différente, ces récits comportent des analogies évidentes.

Nous étudierons ainsi l'apparition aux disciples d'Emmaüs que nous confronterons ensuite avec l'apparition à Marie-Madeleine ; puis l'apparition aux Onze que nous confronterons dans ses versions données par Luc, Matthieu et Jean. Avec le professeur Bonnard, nous aborderons enfin l'apparition au bord du lac de Tibériade, notamment le dialogue du Ressuscité avec Pierre et le disciple bien-aimé.

I. LES DISCIPLES D'EMMAUS : LUC 24/13-55

(Etude dirigée par J. DELORME)

Le travail s'oriente à partir de deux démarches :

1. Discernement de l'organisation du récit, de ses étapes, du moment décisif, et de la manière dont l'auteur conduit ses lecteurs.

2. Confrontation du récit avec I Cor. 15, 3-5 ; Act. 2, 22-32 ; 10, 37-43 ; 7, 35-37.

1. LE TEXTE

Le récit a un ton assez particulier ; il dégage une atmosphère, il est insinuant, prenant, suggestif, et il semble bien que ce soit là un effet voulu du narrateur. Son cadre est très concret, ce qui est rare dans les évangiles, chez Luc en particulier : le lieu, les temps, la distance du village, le nom de l'un des personnages, sont précisés. Le ton est intimiste, contrastant avec ces précisions sur les données extérieures ; tout se passe en dedans, avec des

notations psychologiques d'une abondance elle aussi remarquable en comparaison avec la sécheresse de la plupart des récits évangéliques.

Avec un art littéraire très sûr, ce texte, tout de discrétion et d'intensité contenue, se donne donc comme un récit d'expérience vécue qui veut faire partager cette expérience, et entraîner son lecteur dans un cheminement qui, loin d'être anecdotique, a une portée significative essentielle.

Mais pour mieux discerner cette signification essentielle, il faut prendre une certaine distance vis-à-vis du récit, vis-à-vis de nous-mêmes, et tenter une analyse plus rigoureuse.

Organisation du récit

a. Très bien construit, le récit s'ouvre par une « mise en route » au sens propre, comme au sens littéraire (v. 13-16). Les personnages sont présentés (v. 13-14) : ils sont en route vers Emmaüs, c'est-à-dire tournant le dos à Jérusalem. Ils parlent du passé. Très vite une péripétie déclenche l'intérêt, et va tendre le ressort de la narration : l'intervention de Jésus (v. 15). L'intérêt est d'autant plus éveillé que le lecteur sait qui est le personnage mystérieux ; les disciples, eux, l'ignorent. Il se demande alors quand et comment ils vont le reconnaître. Un obstacle surgit (v. 16) : sera-t-il levé ? Cette donnée n'est pas commentée, on n'en dit ni la cause ni la nature ; le passif est seulement suggestif (« leurs yeux avaient été empêchés de le reconnaître »). Que va devenir dès lors le projet de voyage à Emmaüs ?

b. Le « dialogue en chemin » (v. 17-27) pose les problèmes et s'organise de la manière suivante : une double question de Jésus (v.17-19a) à laquelle répond le long chœur parlé des deux disciples (v. 19b-24), sorte de regard en arrière sur tout ce qui s'est passé jusqu'au moment présent. On y rappelle le ministère de Jésus de Nazareth (v. 19b), sa passion (v. 20). Une pause suit, on tire une leçon de ce qui s'est passé : c'est un échec, et la fin d'une espérance (v. 21). Le discours est alors relancé par le rappel du tombeau vide et le témoignage des femmes : « Il est vivant ! » (v. 22-23) ; mais cette relance est vaine, elle aussi, car « lui, ils ne l'ont pas vu » (v. 24).

Le lecteur s'étonne de ce que les disciples cherchent, discutent, s'enfoncent dans la tristesse et leur aveuglement. La question qu'il

se pose dès le début du récit rebondit avec une nouvelle acuité : vont-ils ou non le reconnaître ?

C'est alors l'intervention de Jésus qui est interpellation (v. 25), puis appel aux Ecritures (v. 26-27). Tout se concentre dans la question, qui est en même temps une affirmation, du v. 26. Le lecteur comprend à cet instant que l'aveuglement des disciples est signe de leur inintelligence aux Ecritures. L'obstacle est identifié, la nature du mal explicitée, au moins selon un de ses aspects. Il n'est pas encore franchi, mais un remède est indiqué : il ne s'agit pas de ruminer le passé et le constat d'échec, mais de comprendre les Ecritures — avec l'affirmation décisive : le Messie, par ses souffrances, doit entrer dans sa gloire. Une porte est ouverte.

c. Une nouvelle étape commence, celle de la « reconnaissance » (v. 28-32). Une scène préparatoire (invitation des disciples, acceptation de Jésus) met en vedette, par répétition, le thème du : « reste avec nous »..., « il entra pour rester avec eux » (v. 28-29). Vient alors une scène très rapide, ramassée à l'extrême : il n'y a plus de paroles, tout se passe en gestes : fraction du pain, reconnaissance, disparition. En quelques mots, tout a basculé (v. 30-31). Effet rétroactif de la reconnaissance : les disciples se remémorent ce qui s'est passé ; ils savent qui est le « il », ils reconnaissent sa présence là où ils ne l'avaient pas reconnnue (v. 32).

d. L'action a dès lors abouti, il ne reste plus qu'à tirer les conclusions qui se présentent sous la forme d'un retour à Jérusalem, vers « les Onze et leurs compagnons » (v. 33-35). Les disciples ne peuvent rester à Emmaüs ; ils ont un nouveau but. Un effet de surprise intervient : tout chauds de leur expérience, ils se précipitent pour la raconter, mais ce sont les autres qui parlent (v. 34) ! Y a-t-il là une arrière-pensée du narrateur ? Ce n'est qu'après les paroles de ces « autres » que les deux disciples peuvent raconter leur expérience, « ce qui s'était passé en chemin, puis la manière dont ils avaient reconnu le Seigneur à la fraction du pain » (v. 35).

De l'analyse de l'organisation du texte, il ressort clairement que le moment décisif, celui auquel le lecteur s'attend dès le début (v. 16) et dont le rappel clôt le récit (v. 35b), est celui de la reconnaissance, qui s'opère par la fraction du pain (deux fois soulignée : v. 30, 35). Tout l'art littéraire de Luc sert à le mettre en valeur, avec une grande maîtrise.

Au cours de cette première démarche du travail, les questions posées montrent à quel point nous avons de la peine à analyser un texte du strict point de vue de son organisation, sans entrer dans les problèmes de son interprétation (que signifie le rappel des Ecritures ? Faut-il lire la fraction du pain comme une allusion à l'eucharistie ? etc. etc.).

Cette analyse nous montre également que pour pouvoir, en seconde démarche, entrer dans le sens du récit et comprendre ce qu'il veut suggérer, il faudra tenir compte de l'importance des éléments du texte les uns par rapport aux autres, les étudier en respectant la place et le rôle qu'ils jouent dans l'ensemble. Elle fait ressortir notamment la pointe du récit : la reconnaissance à la fraction du pain ; c'est là que le sens va donc éclater. Les autres éléments du texte (interprétation des Ecritures, « reste avec nous », retour à Jérusalem, etc.) devront être compris en fonction de cette pointe.

. CONFRONTATION DU RÉCIT AVEC I COR. 15, 3-7 ; ACT. 2, 22-32 ; 10, 37-43 ; 7, 35-37

. *Luc 24, 13-35 et I Cor. 15, 3-7*

La péripétie de la fin du récit de Luc (la parole des Onze et de leurs compagnons) concorde avec l'apparition à Simon ; on retrouve dans Luc la même structure que dans le kérygme cité par Paul qui articule l'affirmation « il est ressuscité » avec « il est apparu à Pierre » (I Cor. 15, 4-5). On peut en déduire que l'intervention de cette parole à la fin du récit des disciples d'Emmaüs manifeste une intention de Luc, son souci de mettre le sceau du témoignage apostolique et de la communauté sur l'expérience des deux compagnons. De façon plus large, tout ce qui a été dit dans ce chapitre 24 du « tombeau vide », qui est l'objet d'une attention toute particulière de Luc, ne mène à rien tant que ne est pas produit la manifestation du Christ ressuscité aux témoins officiels, garants de la foi.

. *Luc 24, 13-35 ; Act. 2, 22-32 et 10, 37-43*

On retrouve dans ces deux passages de discours des Actes la même structure que celle présente dans l'exposé des deux disci-

ples découragés : le vocabulaire change, mais les données fondamentales sont les mêmes : a) Jésus de Nazareth, le prophète, ou l'homme accrédité par Dieu, oint d'Esprit et de puissance, son ministère ; b) la passion et la crucifixion présentées avec la même pointe polémique contre les « grands prêtres » et « nos chefs ».

La troisième donnée des Actes — « il est ressuscité » — manque dans l'exposé des disciples ; mais tout le ressort dramatique consiste précisément, comme nous l'avons vu, dans le fait qu'ayant les deux premières données le lecteur est à la recherche de la troisième, vers laquelle tout tend et qui est, de ce fait, décisive.

Cette affirmation de la résurrection est, dans ces textes des Actes, mise en valeur par deux ordres de considération : l'appel aux Ecritures (avec textes à l'appui) et l'appel au témoignage apostolique (« nous en sommes témoins, nous qui avons mangé et bu avec lui »).

Or dans Luc 24, après le constat d'échec des deux disciples, le récit avance en faisant intervenir le « selon les Ecritures » : leurs yeux étaient fermés, car ils ne se plaçaient pas au point de vue où l'intelligibilité de la passion et des souffrances du Christ pouvait leur apparaître, d'où leur désespérance. Ce point de vue est celui de Dieu. Or où s'exprime-t-il sinon dans les Ecritures ? C'est pourquoi il est indispensable de comprendre l'histoire de Jésus et sa « post-histoire » à la seule lumière de ces Ecritures. Le récit nous fait sentir la logique du kérygme. D'après Luc 24, ce retour aux Ecritures n'est pas recherche d'une preuve (= Jésus est bien le Messie annoncé), mais il invite à une leçon d'exégèse sur le Messie (« il fallait qu'il souffrît ces choses pour entrer dans sa gloire », « il leur interpréta dans toutes les Ecritures ce qui le concernait ») ; l'identification et la reconnaissance viennent après.

L'appel au témoignage apostolique n'est pas absent non plus de Luc 24 : il est reconnu dans l'affirmation première de la résurrection par les Onze et leurs compagnons.

On retrouve donc dans le récit des disciples d'Emmaüs toute la structure du kérygme des Actes. Ainsi ce récit d'expérience vécue qui veut se faire partager est en fait très doctrinal et remonte à la catéchèse de l'Eglise. Dans les discours des Actes, Luc, même s'il a une grande part dans leur rédaction, ne dit pas des choses personnelles ; il introduit et rappelle à ses lecteurs

les choses qui font partie de la tradition et qu'ils connaissent. De même, dans le récit d'Emmaüs, il sait qu'il est compris de es lecteurs quand il reprend ces mêmes expressions issues de la atéchèse traditionnelle, car c'est un langage avec lequel ils sont amiliarisés.

. Luc 24/13-35 et Act. 7/35-37

Ici encore on retrouve trois éléments communs. Le discours l'Etienne parle de Moïse, chef et « rédempteur » ; en Luc, on spère que Jésus « rachèterait » (même terme grec) Israël. Même allusion aux « signes et prodiges » ; même mention du « prophète ». Là encore, on trouve une intention doctrinale qui 'éclaire par une certaine typologie mosaïque. N'est-ce pas une ndication de plus que nous avons bien affaire, dans Luc 24, à un langage reçu, popularisé, par une catéchèse ?

3. LA RECONNAISSANCE A LA FRACTION DU PAIN

Toujours au niveau de la rédaction de Luc, que pouvait suggérer aux lecteurs l'étape centrale du récit d'Emmaüs, la reconnaissance du Ressuscité, et le fait que cette reconnaissance était liée de manière insistante à la fraction du pain ?

Nous retrouvons la mention de la fraction du pain en Luc 9, 16 et 22, 19, deux textes apparentés et évoquant pour les lecteurs un acte qu'ils connaissaient bien, eux qui fréquentaient les assemblées eucharistiques.

Les textes des Actes qui en font mention (2, 42. 46 ; 20, 7. 11 ; 27, 35) sont très divers et difficiles à interpréter : de quelles fractions du pain s'agit-il ? En Actes 2, 42. 46, le geste a une portée assez forte ; au v. 42 il suit immédiatement, de manière juxtaposée, la communion fraternelle, ce qui n'est pas le cas des autres pratiques citées. En 20, 7 la signification d'un geste liturgique est donnée à la fraction du pain par le contexte qui évoque la réunion de l'assemblée le premier jour de la semaine et la catéchèse donnée par Paul. En 27, 35 on voit mal l'apôtre Paul célébrer tout seul, devant les autres et en une circonstance aussi dramatique, l'eucharistie. Mais le contexte semble donner à son geste un double sens : il s'agit pour l'équipage du bateau d'échapper au naufrage et de « reprendre courage » ; après avoir

montré Paul rendant grâces et rompant le pain, Luc ajoute « tous aussi, retrouvant leur courage, prirent de la nourriture ». Le geste est ici encore très suggestif, et signifie beaucoup plus que le simple casse-croûte.

Dans tous ces textes des Actes, on ne sait pas au juste de quel genre de fraction du pain il s'agit, de quelle liturgie, sauf peut-être en 20, 7 où l'allusion eucharistique paraît assez claire. Mais elle ne décrit en tout cas jamais un simple geste ; il s'agit toujours d'un acte religieux où le pain joue un rôle appelant l'action de grâces ou la bénédiction (selon la formule hellénisante ou araméisante), ainsi que la participation à la communion fraternelle. Il y a eu sans doute toute une évolution dans la pratique de ce rite, à partir du judaïsme, puis au sein des communautés chrétiennes.

Dans Luc 24, la question n'est pas de savoir si la fraction du pain entre Jésus et les deux disciples a été fraction eucharistique au sens sacramentel du terme ou non. L'essentiel, c'est que le geste de Jésus soit significatif pour le lecteur. De même que Luc avait fait appel auparavant à une catéchèse que ce dernier connaissait, il fait également appel ici à une pratique qu'il connaît. Il est ainsi invité à refaire l'expérience des deux disciples et à reconnaître le Ressuscité dans la catéchèse et dans la fraction du pain de la communauté.

CONCLUSIONS

Ainsi ce récit de Luc 24 forme une belle unité littéraire au service d'une exhortation doctrinale [1]. Il se présente comme un récit d'expérience vécue, qui veut faire partager cette expérience en permettant aux lecteurs de revivre pour leur propre compte l'itinéraire des deux disciples. Avec eux, il veut les faire cheminer du doute à la foi, de la cécité à la reconnaissance du Ressuscité, en discernant l'importance de la catéchèse qu'ils ont reçue et de leur participation aux gestes de communion fraternelle, à la fraction du pain.

---

1 Cf. J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs*, in Lumière et Vie n° 31, 1957, p. 77-92.

I. L'APPARITION DU RESSUSCITE A MARIE- MADELEINE: JEAN 20, 11-18

(Etude dirigée par J. DELORME)

Bien que se déroulant de manière toute différente, l'apparition u Ressuscité à Marie-Madeleine est très proche de celle aux isciples d'Emmaüs. Nous retrouvons là le même type de récit 'expérience vécue qui veut se faire partager. Là aussi le moment écisif est celui de la reconnaissance. Là encore le lecteur est renseigné sur ce que la femme ne sait pas, et il se demande comnent la conjonction va se faire. Même ton intimiste, même gene de précisions sur les circonstances de lieu, de temps, de peronages. L'auteur manifeste également le souci de faire entrer es lecteurs dans l'expérience de Marie-Madeleine, en orientant on récit dans le sens d'une méditation doctrinale. Son thème en st donné dans la mission que Jésus confie à Marie : « Ne me etiens (ou touche) pas ainsi, car je ne suis pas encore monté ers le Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur : je monte ers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (v. 7). Toute l'insistance est mise sur l'affirmation « monter au ère ». Dans l'évangile de Jean, elle signifie que Jésus passe de e monde à son Père ; c'est le langage johannique pour traduire e que d'autres appellent résurrection — ascension. Pour un lecteur du quatrième évangile, cette affirmation est donc, elle aussi, raditionnelle ; elle évoque un élément de catéchisme qu'il connaît.

Cette « montée » instaure le temps de l'absence. Le grand thème des discours d'adieux, dès le chapitre 14, c'est de préparer les isciples à ce temps de l'absence, qui est temps de la douleur, des leurs, des persécutions. Mais ce temps, Jésus le retourne, le renerse ; car, monté vers le Père, il envoie l'Esprit, « l'autre consolateur ». Alors le temps de l'absence, sans cesser de l'être, devient e temps de la présence. Il y a dans la pensée johannique, une ialectique absence-présence très fortement soulignée. Il faut onc que Marie-Madeleine accepte l'absence si elle veut trouver a vraie présence : si tu veux me toucher, me retenir, c'est-à-dire tu veux m'empêcher de passer de ce monde à mon Père, me amener de mon Père à ce monde, alors tu perds tout. Tout le

récit est construit sur le contraste entre cette femme qui veut toucher un mort, car c'est tout ce qui lui reste — cette idée fixe lui bouche les yeux — et le renoncement à ce contact, l'acceptation de l'absence sensible qui lui est demandée quand ses yeux se sont ouverts à l'appel de son nom. Cette acceptation doit l'introduire à la véritable présence du Ressuscité, qui n'est pas conforme aux relations de ce monde mais toute nouvelle.

Ce thème d'ailleurs se continue dans l'épisode de Thomas, après l'apparition de Jésus aux disciples ; là aussi il s'agit d'accepter une relation toute nouvelle (v. 29).

Heureux ceux qui croient sans avoir touché ; heureux ceux qui croient sans avoir vu ! C'est sur ce thème que l'auteur termine son évangile, dans la première rédaction johannique. C'est la leçon qu'il laisse, comme ultime et décisive : il s'agit, en refaisant l'itinéraire de Marie-Madeleine, d'être initié à la nouvelle présence du Ressuscité.

III. L'APPARITION DU RESSUSCITE AUX ONZE : MATT. 28, 16-20 : LUC 24, 36-52 ; JEAN 20, 19-29

(Etude dirigée par J. DELORME)

Matthieu, Luc et Jean nous présentent chacun un récit d'apparition du Ressuscité aux Onze ou aux disciples [2]. Ces trois récits sont en fait si peu « synoptiques » que Benoît-Boismard a renoncé à les mettre en colonnes parallèles. Notre travail consistera à les comparer et à recenser les différences et les correspondances de construction, de vocabulaire, de thèmes ; puis, sur la base de cette recension, à tenter de comprendre si les dissemblances s'expliquent par le contexte de chaque évangile, et les similitudes par des sources ou des traditions communes.

2 Nous laissons de côté, pour notre étude, la finale postérieure de Marc. Certains auteurs admettent qu'elle peut conserver quelques éléments de tradition indépendants des autres évangiles.

I. COMPARAISON DES RÉCITS

1. *Matthieu 28, 16-20 et Luc 24, 36-52*

a. Lorsqu'on compare ces deux récits, ce sont surtout *les différences qui apparaissent.*

Les ressemblances de vocabulaire sont rares ; on ne peut en relever que trois ou quatre : les « Onze », « toutes les nations », le « nom », et si l'on retient une variante textuelle de Luc qui semble d'ailleurs préférable, la « prosternation ».

Le cadre diffère : la scène se passe en Galilée pour Matthieu, à Jérusalem pour Luc. Aucune indication de temps chez Matthieu, tandis que Luc situe l'événement dans le cadre chronologique d'une seule longue journée, la journée pascale. D'après Luc encore, les Onze ne sont pas seuls mais avec « leurs compagnons ».

En ce qui concerne le déroulement du récit, on relève une structure à deux temps chez Matthieu : brève introduction narrative, paroles de Jésus ; structure à trois temps chez Luc : acte de reconnaissance avec vérifications physiques, paroles de Jésus plus développées que chez Matthieu, scène — unique — de la séparation, avec la bénédiction, l'ascension, l'adoration et la joie.

Quand aux éléments du récit, l'apparition de Jésus comme telle n'est pas mentionnée par Matthieu qui note simplement : « les disciples, le voyant, se prosternèrent, mais certains doutèrent » (v. 17). Chez Luc au contraire, l'apparition est un événement important, la prosternation est repoussée en fin de récit ; le doute est très développé, en deux scènes présentant deux sortes de doute (v. 37-40 ; 41-42).

Pour Matthieu, les paroles de Jésus couronnent le récit et sont l'essentiel ; elles sont très directes, en trois points bien marqués : affirmation du pouvoir royal (v. 18), ordre (19-20a), promesse (20b). Chez Luc elles reçoivent un développement à peu près égal à la première partie ; leur rédaction est plus complexe : appel des paroles antérieures de Jésus, en référence à l'Ecriture (v. 44) qui concerne la passion et la résurrection du Christ (v. 46), et la concrétisation de son œuvre par la prédication à toutes les nations et le témoignage (v. 47-48). La promesse finale est exprimée en des termes fort différents de ceux de Matthieu (v. 49).

Et, tandis que Matthieu laisse en quelque sorte son évangile « ouvert » par l'ordre de mission et la promesse de présence du Ressuscité « pour toujours et jusqu'à la fin du monde ». Luc éprouve le besoin de « fermer » son livre par la scène de séparation.

Ainsi la comparaison Matthieu-Luc amène plutôt à reconnaître les particularités de chaque récit, et invite à les étudier pour eux-mêmes et dans leur contexte, d'autant plus que leur terminologie est souvent caractéristique de l'évangile qui les contient.

b. Ces récits manifestent cependant des *analogies* certaines. Tous deux exercent la même fonction dans le livre : ils forment une sorte de conclusion qui oriente vers une suite. Leur schéma, se développant en partie-récit, partie-paroles, demeure semblable en dépit d'insistances différentes. Ils ont des éléments communs : même introduction qui sert à mettre en situation les personnages (et que Luc n'a pas besoin de développer puisqu'il vient de donner les précisions nécessaires, v. 33) ; même rencontre entre les disciples et le Ressuscité suivie d'une double réaction de la part de ceux qui sont rencontrés : la prosternation et le doute. La prosternation est un geste typique chez Matthieu qui utilise souvent l'expression pour désigner la reconnaissance du pouvoir royal et seigneurial de Jésus. Chez Luc, elle évoque davantage l'adoration. Le doute est simplement mentionné par Matthieu, il ne dit ni en quoi il a consisté ni comment il a été surmonté ; chez Luc il est doublement explicite, il est à proprement parler « incroyance », absence de foi (v. 41 litt. « eux étant incroyants — *apistoi* —).

Dans la partie parlée du récit, on discerne également, et en dépit de la différence de vocabulaire, des thèmes communs qui s'enchaînent dans le même ordre. Le premier concerne la révélation du mystère de Jésus-Christ. En Matthieu, Jésus se révèle lui-même, il est le Seigneur qui a reçu les pleins pouvoirs. Luc aborde ce thème par le biais d'un rappel des paroles de Jésus, et du témoignage de l'Ecriture à son sujet.

Le second thème, celui de la mission, est exprimé de façon très caractéristique de chaque évangile : Matthieu évoque l'église chargée de faire de nouveaux disciples, les baptisant et leur apprenant à vivre conformément à sa parole (cf. 7/24) ; le Seigneur est, ici comme dans tout le premier évangile, maître de vie. Luc

nsiste sur la prédication et le témoignage ; c'est là le vocabulaire par excellence du livre des Actes.

Le troisième thème, la promesse, a chez Matthieu un arrière-plan vétéro-testamentaire ; « Je suis avec vous » désigne non seulement une présence mais une action : j'agirai avec vous, j'agirai par vous ; faisant ce que je vous commande, vous le ferez par mon assistance (cf. les scènes de vocation dans l'Ancien Testament, y compris la scène de salutation de Marie chez Luc qui a un arrière-plan biblique très marqué). Cette formule « être avec » se distingue chez Matthieu de l'expression « être au milieu de » (cf. 18, 20) qui désigne la présence selon le modèle vétéro-testamentaire de la *shekina,* de l'habitation de la gloire de Dieu au milieu de son peuple : c'est Jésus qui, désormais, en tient lieu. On a donc, dans ces expressions matthéennes, une grande richesse de pensée et de théologie.

Chez Luc, la promesse est celle de la « force d'en-haut ». Cette dernière est parallèle à l'Esprit saint (cf. 1, 35 ; Act. 1, 8). Elle est donnée en vue du témoignage et de l'accomplissement de la mission. Dans un vocabulaire différent, c'est bien le même thème que chez Matthieu.

Le baptême est mentionné par Matthieu seul. Mais on peut légitimement penser que Luc l'inclut de manière implicite dans les paroles sur « la proclamation du repentir en son nom en vue de la rémission des péchés » (cf. Act. 2, 38-41).

On peut relever encore, chez l'un et l'autre, une même allusion à la formule trinitaire, plus élaborée chez Matthieu, mais présente également chez Luc.

2. *Luc 24, 36-52 et Jean 20, 19-23*

a. Entre ces deux récits *les similitudes* sont nombreuses. Le cadre est le même : à Jérusalem, le soir de Pâques. La construction manifeste une certaine identité : une scène de reconnaissance (plus brève chez Jean) suivie des paroles du Ressuscité ; la peur au début de la scène, la joie à la fin.

On relève également des contacts d'expressions, de vocabulaire, en particulier dans la scène d'apparition proprement dite. Deux versets de Luc se retrouvent sous une forme presque identique chez Jean : Luc 24, 36 et Jean 20, 19 (26), ainsi que Luc 24, 20 et Jean 20, 20. Ils posent un problème de critique textuelle, du

fait de leur absence dans certains manuscrits de Luc : quel est le texte qui permet d'expliquer l'autre ? Ont-ils passé de Jean à Luc ou de Luc à Jean ? La présence d'autres johannismes dans l'évangile de Luc fait que l'on s'étonne moins de trouver ces deux-là. On peut supposer que certains copistes, trouvant l'identité trop flagrante, auraient suppprimé les versets de Luc. Plus fondamentalement cela pose le problème des sources de Luc et de Jean, ainsi que celui de leurs contacts littéraires, problèmes fort débattus. Les autres similitudes de vocabulaire sont rares : la joie (Luc 24, 41 et Jean 20, 20), la mention du péché (Luc 24, 47 et Jean 20, 23).

Cependant, du point de vue des thèmes, les analogies sont évidentes : thèmes de la mission confiée aux disciples et de l'Esprit.

b. Les différences sont également assez sensibles. Luc met en scène les Onze et leurs compagnons (v. 36, 33) ; Jean ne parle que de « disciples » (v. 20) ; il suit en ceci son habitude, puisqu'il ne cite jamais les Onze et seulement deux fois les Douze, comme en passant.

Jean ne mentionne pas le doute ; mais ce n'est que pour pouvoir y insister davantage dans le rebondissement du récit, aux v. 24-29. Le thème de l'accomplissement des Ecritures, si important chez Luc, est absent. La mission est exprimée en termes très caractéristiques du quatrième évangile (v. 21 ; cf. 17, 18 ; 13, 20). Le don de l'Esprit remplace la promesse de l'Esprit, rejoignant un thème johannique important (cf. 16, 17 ; 7, 38-39 ; dans le récit de la crucifixion, 19, 30b évoque peut-être également le don de l'Esprit ; davantage encore 19, 34, où l'eau mêlée au sang semble devoir être interprétée comme la réalisation de 7, 38-39 : dès lors que le mystère du Christ est accompli, l'Esprit est donné).

Par ailleurs la rémission des péchés est évoquée, dans Jean, en termes étonnamment proches de Matthieu 18, 18.

3. *Luc 24, 36-43 et Jean 20, 24-29*

La seconde apparition de Jésus aux disciples, chez Jean, est introduite par des données identiques à celles du premier récit et de celui de Luc : Jésus vient, se tient au milieu d'eux, il dit : « Paix avec vous ». Même mention qu'en Jean 20, 19 ; même reprise de « ses mains et son côté » (en Luc : « ses mains et ses

pieds » 24, 40). Même insistance qu'en Luc sur le doute dans le sens du manque de foi : « Ne sois pas incroyant » (v. 27) rappelle Luc 24, 41. La confession de Thomas elle-même — « mon Seigneur et mon Dieu » (v. 28) — pourrait être rapprochée de la prosternation-adoration en Luc 24, 52. On pourrait encore évoquer une analogie de fonction, les deux récits formant, à leur manière, la conclusion de l'évangile.

Il faut cependant reconnaître que ce second récit de Jean a une pointe nouvelle qui le distingue aussi bien du premier que de celui de Luc : il comprend une leçon et se termine sur une sentence finale et didactique qui doit être retenue, et correspond au type de récits qui culminent en pointe sur une parole mémorable de Jésus.

3. QUESTIONS D'INTERPRÉTATION ET D'HISTOIRE DE LA TRADITION SOULEVÉES PAR CES COMPARAISONS

I. *Particularités de chaque récit*

Les différences relevées par la comparaison des textes incitent à replacer chaque récit dans l'ensemble de l'évangile qui les contient et à discerner leur orientation.

1. *Le récit de Matthieu*

a. Le récit de Matthieu n'insiste pas sur *l'apparition de Jésus* comme telle et ne fait aucune place à la vérification. Il semble que, dans sa perspective, la résurrection de Jésus ne pose pas de problème de langage, de pensée ou d'interprétation.

Ce fait rejoint une particularité qui apparaît dès le début du chapitre 28 : les femmes qui vont au tombeau, non pas d'ailleurs pour « oindre » Jésus mais pour « voir », ne manifestent aucune surprise à l'arrivée de l'ange. De même que les Onze, elles sont prêtes à reconnaître le Christ dès qu'il se manifeste. Sa résurrection, en quelque sorte, va de soi. Il y a peut-être là l'écho d'un milieu encore imprégné de notions juives, où la foi en la résurrection corporelle est acclimatée, où la foi en la résurrection de Jésus est une donnée reçue, qu'on ne discute pas. Si on se bat, chez Matthieu, ce n'est pas contre le doute mais contre la fable que les Juifs ont fait courir « jusqu'à nos jours » d'un rapt du cada-

vre de Jésus (v. 11-15). Et si, à propos du tombeau vide, il y a un souci chez Matthieu, c'est celui de souligner la signification eschatologique de l'événement, par la présence de l'ange, par le tremblement de terre, la lumière éclatante (v. 2-3 ; cf. 27, 51-53). C'est là une préoccupation théologique et non pas apologétique.

Dans la perspective dominante du chap. 28, la mention du doute au v. 17b ne sert à rien. Elle y est d'autant plus étonnante ; on peut en conclure qu'ici Matthieu répète la tradition. C'est un élément qui a dû servir à un certain stade pré-matthéen, et que Matthieu garde, mais en n'y attachant plus d'importance.

b. S'il n'insiste pas sur l'apparition comme telle, Matthieu par contre concentre tout son intérêt sur *les paroles de Jésus*. La partie récit est réduite au strict minimum ; c'est un schéma sec, sans rien de visuel. Le fait est bien conforme au génie de Matthieu : il est peu imaginatif et ne s'intéresse guère aux récits comme tels ; ce qui compte, c'est la leçon qui s'en dégage.

Ces paroles, fortement structurées en trois points, sont d'une plénitude théologique remarquable ; elles forment vraiment la conclusion solennelle de tout l'évangile : le Seigneur ressuscité et glorifié qui se manifeste aux Onze est celui qui a les pleins pouvoirs, et continue d'être activement présent ; il est celui qui suscite et envoie l'église, qui se tient avec elle et porte son action. Toute l'ecclésiologie matthéenne trouve ici son accomplissement et son sceau.

L'apparition et les paroles du Ressuscité sont destinées aux seuls Onze ; on a là un autre élément, qui est certes une donnée traditionnelle ancienne, mais particulièrement soulignée par Matthieu : l'église bâtie sur le fondement des apôtres.

c. Autres éléments : la scène se passe en Galilée. Or dans le premier évangile la Galilée — « Galilée des nations ! » — joue un rôle précis : Jésus y commence son ministère et sa prédication, en conformité avec les Ecritures (4, 12-17). Il y a ici comme une sorte de reprise : Jésus est glorifié et c'est en Galilée qu'il se manifeste et atteste que son ministère et sa prédication se poursuivent ; son œuvre ne s'interrompt pas.

Certains exégètes relèvent encore la mention de la « montagne », la rapprochent de 5, 1 et y discernent un trait — qui n'est pas unique dans l'évangile de Matthieu — d'une typologie mosaïque appliquée à Jésus.

2. *Le récit de Luc*

a. Dans le récit de Luc l'importance donnée à *l'apparition au Ressuscité* frappe ; les vérifications sont décrites avec insistance. Ce fait rejoint une préoccupation déjà présente dans la version lucanienne des femmes au tombeau : elles constatent que ce dernier est vide, que le corps n'est pas là ; l'ange ne se manifeste qu'après. De même il faut que les hommes, en la personne de Pierre, fassent la même constatation (cf. 24, 12, pas attesté par tous les manuscrits, et v. 27). Cette constatation du tombeau vide est comme une sorte de préalable à la foi (préalable d'ailleurs purement négatif, qui ne fait pas accéder à la foi). Luc y insiste, étant donné le milieu auquel il s'adresse, qui nous apparaît plus clairement dans la remarque du v. 37 : « ils croyaient voir un esprit ». L'insistance apologétique sur le tombeau vide et sur les vérifications physiques serait une réponse à ceux qui veulent bien croire au Ressuscité comme à un « esprit », un *pneuma ;* mais qu'on ne leur parle pas de corps ! Dans le récit de Jean, l'insistance sur « les mains et le côté » ira dans un autre sens : il s'agit des mains et du côté transpercés, c'est-à-dire de l'identification du Ressuscité avec le Crucifié (Jean 20, 25-27). A ces gens qui doutent de la résurrection corporelle de Jésus, Luc montre que leurs difficultés ont été dépassées au stade de l'initiation à la foi et de la reconnaissance du Ressuscité par les premiers disciples.

Un problème d'incohérence surgit à ce niveau : comment Luc peut-il ainsi insister sur la stupeur et sur le doute des Onze et de leurs compagnons, alors qu'il vient de les montrer confessant sans problème le Ressuscité (v. 34) ? Il y a peut-être ici une question de sources : ces récits ont pu avoir une existence antérieure indépendante, et Luc les aurait mis bout à bout, en respectant leur originalité. L'insistance apologétique quant au doute pourrait alors être déjà antérieure à Luc. Il y a d'ailleurs un moyen de dépasser l'incohérence en discernant deux stades de la catéchèse : l'affirmation première du kérygme — « il est vraiment ressuscité » — aurait suscité des objections — « mais c'est un pneuma » — auxquelles on aurait répondu par une catéchèse explicative sous forme de récit tendant à corriger une fausse interprétation de la confession de foi et à en revivifier la signification originelle.

b. Les paroles du Ressuscité laissent aussi transparaître les préoccupations et la théologie de Luc. Tout d'abord son insis-

tance sur les Ecritures, qui ne sont pas mentionnées dans une simple formule schématique, « selon les Ecritures », mais accompagnées d'une catéchèse : elles éclairent la vie, le ministère et les souffrances de Jésus et permettent de le reconnaître. Cela s'affirmait déjà dans le récit des disciples d'Emmaüs ; cela s'affirmera dans les discours de Pierre et jusqu'à la fin du livre des Actes.

Ici la leçon sur les Ecritures suit la manifestation de la présence du Ressuscité, alors qu'elle la précédait dans le récit d'Emmaüs. Luc voudrait-il indiquer qu'elle ne prépare pas seulement à la foi au Ressuscité, mais l'accompagne et la suit ? Cependant, après toutes les vérifications proposées par Jésus, il n'a pas un mot pour dire si les disciples ont cru ou non ; il enchaîne tout de suite avec ce thème ; les réactions et la reconnaissance du Seigneur n'apparaîtront qu'après l'Ascension. Ainsi la leçon sur les Ecritures garde ici un sens d'acheminement vers la foi, ou en tout cas vers une foi plus plénière.

Caractéristique de Luc également l'affirmation que la mission et l'œuvre des disciples poursuivent la mission et l'œuvre de Jésus. Elles aussi sont « accomplissement » des Ecritures. Luc a une vision de l'histoire divisée en périodes précises, et caractérisées du point de vue théologique ; mais il a le souci constant de montrer la charnière, le lien, en particulier entre l'existence terrestre de Jésus, et le témoignage apostolique et le temps de l'église. Le récit le montre : le Ressuscité parle au passé de son existence terrestre (v. 44), celle-ci est terminée ; mais il enchaîne aussitôt, par les paroles de mission, sur le temps de l'église. Ainsi c'est la mission qui constitue le lien entre le temps de Jésus et le temps de l'église ; ce lien n'est pas purement juridique (Jésus donne un ordre à exécuter), mais assuré par le don de la puissance d'en-haut.

c. Autres éléments : l'évocation de l'Ascension par laquelle Luc clot son évangile et qu'il est seul à rapporter (v. 51) atteste la résurrection du Christ comme fin de sa carrière terrestre, comme sa glorification et son exaltation céleste. En Actes 1, la fonction de l'Ascension est d'ouvrir le livre des Actes ; elle est présentée alors comme une condition qui oblige les disciples à se mettre au travail.

Le geste — deux fois souligné — de Jésus bénissant ses disciples avant de les quitter (v. 50, 51a) est rare ; il est même

nique dans l'évangile de Luc. Certains exégètes l'ont rapproché l'un texte de l'Ecclésiastique (Sir. 50, 20-21) : serait-ce une allusion au thème du Christ-grand prêtre pénétrant dans le saint des saints ? Il y aurait alors ici une parenté théologique avec le thème central de l'épître aux Hébreux (cf. aussi Act. 3, 25-26), d'autant plus que le troisième évangile commence (1, 5ss) et finit au Temple (24, 53).

La prosternation devant le Christ ainsi exalté (v. 52a) prend tout son sens de reconnaissance du Christ glorieux, source de la mission.

Tout se termine dans la joie (v. 52b) : chaque fois que, dans Luc, il y a don du salut, la joie est présente.

La scène se passe à Jérusalem ; le fait est d'autant plus frappant que Luc semble bien connaître la tradition des apparitions en Galilée. Quand on examine, dans le récit des femmes au tombeau, les paroles de l'ange (Luc 24, 5-6) et les confronte à celles rapportées par Marc (Marc 16, 6-7), il semble bien que Luc ait fait une correction volontaire. On le comprend d'autant mieux que Jérusalem a, dans son évangile comme dans les Actes, un rôle bien précis : c'est le lieu où culmine et s'accomplit le mystère de Jésus (9, 31. 51 ; 13, 33 ; etc.) ; c'est aussi le point de départ de l'église (24, 47 ; Act. 1, 8 ; etc.).

L'ensemble des événements relatés au chap. 28 se passent dans une journée synthèse, la journée pascale. Il serait bien embarrassant d'en faire l'horaire : au moment où les disciples et Jésus entrent dans la maison d'Emmaüs, il est déjà tard... mais Luc ne se soucie ici nullement de chronologie. Il s'en soucie même si peu qu'il n'hésitera pas, au début du livre des Actes, à dire que quarante jours se sont passés entre la journée pascale et l'Ascension [3]. On a pu en conclure que le début des Actes, ou en tout cas le passage concernant les apparitions du Christ durant quarante jours, provenait d'un autre auteur. Mais il n'y a guère d'argument littéraire ou théologique pouvant étayer cette hypothèse ; tout porte au contraire à conclure à l'unité. L'incohérence vien-

3 Au 2e siècle, on a été jusqu'à parler de deux cents jours. La fête célébrant l'Ascension quarante jours après Pâques ne remonte qu'au 5e siècle. Au 4e siècle, on la célébrait l'après-midi du jour de la Pentecôte, dans la basilique de la Nativité à Bethléem, non à Jérusalem. La liturgie n'a donc pas été influencée très tôt par une interprétation littérale des quarante jours.

drait d'une différence de point de vue : Luc 24 présente une synthèse théologique ; Act. 1 marque une autre préoccupation aussi peu chronologique que la première. En effet, le thème des quarante jours pourrait être un thème d'enseignement d'origine juive : quand on est disciple d'un rabbin, on l'est pour quarante jours, quarante semaines, quarante mois ou... quarante ans (sans oublier ici le thème des quarante ans qu'Israël passa dans le désert, allant aussi dans le sens d'une « éducation » du peuple par Jahwé). Ce thème d'enseignement est souligné à trois reprises par le texte (cf. 1, 1b. 2. 3). Pendant cette période, Jésus aurait eu le temps de rendre ses disciples capables d'accomplir leur œuvre de prédication et de mission [4]. Ces quarante jours joueraient alors, dans la pensée de Luc, le rôle de charnière entre le temps de Jésus et le temps de l'église ; et les apôtres ainsi enseignés seraient les garants de leur continuité.

3. *Les récits de Jean*

Ces derniers ne font plus l'objet d'une étude particulière dans le cadre — limité — de la session. Un nombre de caractéristiques suffisant a été relevé en cours de comparaison des textes pour qu'il ne soit pas indispensable d'y revenir.

4. *Conclusions*

La variété très grande que nous avons notée dans les récits montre le rôle important du travail rédactionnel et du milieu visé. Loin d'être un fait troublant, elle est un témoignage étonnant de la vie de la foi et de la tradition, d'une prédication qui se renouvelle dans la liberté de l'Esprit pour pouvoir rester fondamentalement fidèle.

Mais peut-on, à travers cette diversité, rejoindre des données traditionnelles communes ?

---

4 Cf. P. H. Menoud, *Pendant quarante jours*, in Neotestamentica et Patristica, Leyde, 1962, pp. 148-156.

II. LES SOURCES ET LES TRADITIONS ANTÉRIEURES

Si les différences incitaient à lire chaque récit selon sa perspective propre, les analogies, en particulier de thèmes, posent cette question des sources et traditions antérieures.

Par exemple, en Luc 24, les v. 36 à 43 contiennent peu de traits typiquement lucaniens [5], mais de nombreux points de contact avec le récit de Jean. Les v. 44-45 par contre sont très caractéristiques : il semble bien que ce soit Luc qui les ait écrits, pour donner une unité à son récit. Dans les v. 46-49 les traits lucaniens sont plus clairsemés ; les thèmes se retrouvent dans le livre des Actes. Les v. 50-53 sont à nouveau caractéristiques ; on comprend que Luc ait voulu clore lui-même son évangile. Luc a donc pu utiliser des sources ou des traditions antérieures en ce qui concerne le récit de reconnaissance proprement dite (v. 36-43) et les paroles du Resssuscité (v. 46-49).

1. *La reconnaissance du Ressuscité*

Les traits communs de Luc avec Jean — à moins de dire que l'un a copié l'autre, ce qui n'est pas une solution satisfaisante — posent la question d'une source proto-johannique à laquelle Luc aurait eu accès, ou d'une source proto-lucanienne connue de Jean. La comparaison des textes permet de caractériser cette source par un souci de vérification physique du Ressuscité. L'exégète a tendance, dès lors, à y voir un récit formé en milieu hellénistique s'opposant à une manière de « spiritualiser » le Ressuscité. On aurait là un essai de maintenir l'affirmation traditionnelle de la résurrection avec toutes ses implications, alors qu'elle est menacée par une autre anthropologie.

L'analogie entre Matthieu et Luc, à propos du doute, renvoie également à un élément traditionnel. Cet élément va dans le même sens que la tradition discernable derrière Luc et Jean.

Il semble donc que l'on soit autorisé à parler non pas d'une « source » commune (il faudrait des contacts de vocabulaire plus précis), mais d'un schéma traditionnel commun. Si bien que le récit hellénistique, que l'on atteindrait par Luc et Jean, reposerait

---

5 Nous nous référons ici à l'étude d'A. George, *Les récits d'apparition aux Onze*, in La résurrection du Christ et l'exégèse moderne, Lectio Divina n° 50. éd. Cerf, 1969, p. 75-104.

lui-même sur ce schéma traditionnel. Il concernerait un récit archaïque faisant place au doute surmonté ; récit qui fut ensuite traité de façon différente selon les milieux.

On pourrait également comparer l'insistance de Luc — Jean à parler de la réalité du corps de Christ avec l'insistance de Paul en I Cor. 15 sur les apparitions traditionnelles d'une part, sur la justification, d'autre part, d'un « corps pneumatique », *soma pneumatikon,* à la résurrection future, derrière lequel il est difficile de ne pas voir le *sôma pneumatikon* du Christ attesté précisément par les apparitions. On peut penser que Paul était déjà soucieux d'insister, en son temps, pour des milieux grecs, et à propos de la résurrection des fidèles et des hommes, sur le fait que le Christ ressuscité n'est pas un « esprit » « sans corps ».

Le schéma commun à Matthieu-Luc-Jean pourrait dès lors s'enraciner très haut dans la tradition, même s'il est utilisé avec de nettes nuances dans les textes que nous avons : l'insistance paulinienne sur le « corps pneumatique » de la résurrection ne va pas dans le même sens que l'apologétique lucanienne du « corps » tangible du Ressuscité ; quant à Jean, c'est avant tout l'identité entre le corps du Crucifié et le corps du Ressuscité qu'il veut souligner.

2. *Les paroles du Ressuscité*

Il n'y a pas de contacts verbaux suffisants entre Matthieu-Luc-Jean qui permettent de parler ici d'une source commune. Mais là encore, n'est-on pas autorisé à invoquer un schéma traditionnel commun et librement traité par chacun selon ses tendances théologiques et ses intentions doctrinales ?

Les thèmes que ces paroles évoquent se trouvent tous, d'une façon ou d'une autre, dans le kérygme, notamment le fait que les apparition du Christ ressuscité sont liées au don d'une mission confiée aux Onze, ou aux Douze, ou aux apôtres ; mission qui fait d'eux des témoins autorisés. Voir par ex. Act. 1, 21-22, le récit de l'élection de Matthias utilisé par Luc mais qui est plus ancien ; Act. 10, 41-43 ; la revendication de Paul pour se faire reconnaître comme apôtre au nom de la « révélation de son Fils » (ou manifestation, apparition, littéralement « apocalypse », Gal. 1, 12) ; ou encore sa manière d'ajouter son nom à la liste des témoins du Ressuscité en I Cor. 15, 3-11.

Il y a donc là un thème ancien dans l'église. La liste même des témoins cités par Paul, sans qu'on sache exactement son contenu pré-paulinien, ni s'il faudrait peut-être parler de deux listes issues de deux milieux différents, est déjà traditionnelle et va dans le même sens : elle ne cite pas tant des apparitions que des témoins qui ont autorité du fait de ces apparitions. La mission apostolique est liée à la foi pascale : c'est une idée très archaïque et fondamentale.

3. *Le récit-type*

Ainsi derrière les récits, assez tardifs dans leur rédaction actuelle, de Matthieu, Luc et Jean, on retrouve des traditions qui peuvent remonter assez haut, traditions reprises, reformulées, revivifiées. Peut-on dès lors tenter de reconstituer le récit ancien, ou tout au moins caractériser un « récit-type » d'apparition du Ressuscité aux Onze, ou aux Douze, qui servit à la catéchèse chrétienne et auquel nos textes se réfèrent ?

C'est un récit qui devait contenir tout ce qu'il fallait pour prêcher la foi au Christ ressuscité, et la fonder dans l'esprit de ceux à qui on la proclamait. Il devait donc donner une garantie de la parole prêchée, une garantie de celui qui peut dire au nom de qui et de quoi il parle : au nom de témoins pleinement autorisés car ils ont été désignés comme tels dans ce qui leur est arrivé. La foi que l'on prêche a passé à travers leur vie ; ils ont eu une expérience bouleversante qui n'a pas été simplement mouvement du cœur ou « surgissement de la foi en l'homme » (comme dit Bultmann), mais insertion, dans le temps et dans l'histoire, d'une révélation qui les a constitués croyants et témoins. Ce fait est rendu accessible à travers le récit d'apparition aux Onze, avec ses deux thèmes conjoints de la reconnaissance au delà du doute et de la mission. Ces deux thèmes devaient constituer le récit-type, récit concentrant en lui tout ce que l'église avait à dire à ceux à qui elle transmettait sa foi au Ressuscité.

Mais pourquoi ce récit-type auquel semblent bien se référer Matthieu, Luc et Jean, est-il le seul, dans les récits évangéliques d'apparition, à se retrouver dans la liste de I Cor. 15 ? Comment se fait-il que l'on ait perdu, par exemple, le récit d'apparition à Pierre ? Certes, il est évoqué dans l'ordre de l'ange aux femmes (...« et spécialement à Pierre », Mc. 16, 7), et dans Luc 24, 34, mais on n'a pas le récit lui-même, ni celui des autres apparitions

mentionnées par I Cor. 15. Une seule apparition est demeurée dans la tradition évangélique, celle aux Douze. Le fait est d'autant plus étonnant qu'au moment où les évangélistes mettent en valeur ce récit traditionnel, ils « récupèrent » des récits non traditionnels — apparitions aux femmes, disciples d'Emmaüs — dont les éléments ne permettent pas de remonter à la catéchèse officielle de l'église représentée en I Cor. 15.

Ces récits non traditionnels peuvent d'ailleurs témoigner, eux aussi, d'une certaine vie ; le récit d'apparition aux femmes chez Matthieu comporte des correspondances frappantes avec le récit d'apparition à Marie-Madeleine, qui ne s'expliquent guère par une dépendance littéraire de Jean à l'égard de Matthieu ; on peut donc admettre hypothétiquement un récit antérieur qui se serait transmis dans un milieu périphérique à l'église, peut-être celui des femmes, ou des frères de Jésus (dans les deux récits, Jésus adresse les femmes « aux frères », alors que tout le contexte parle de « disciples »). Il est par contre plus difficile de déceler une tradition derrière le récit des disciples d'Emmaüs qui apparaît davantage comme l'œuvre de Luc sur la base de renseignements qui lui sont particuliers.

Du point de vue litttéraire, on constate que ces récits « non-officiels » d'apparition du Ressuscité se développent selon un schéma bien différent du récit traditionnel de l'apparition aux Onze. Ils témoignent d'un nouveau genre littéraire d'apparition, dans le sens d'une catéchèse « pratique », prenant le pas sur le schéma ancien.

Ainsi, à l'inverse de ce qui s'est passé pour le récit de la passion, la tradition des apparitions du Ressuscité aurait été dans le sens d'une élimination et d'une concentration en un récit-type [6]. C'est que la résurrection posait dans l'église et aux hommes de toutes autres questions que la passion ; on n'y répondait pas, comme pour cette dernière, en multipliant les renseignements ou les épisodes, mais au contraire en mettant en valeur le « tuf » de la foi. Il ne servait de rien de parler à l'imagination ; elle est ici en déroute. Il n'y a qu'une chose à quoi se raccrocher : la prédication apostolique, le témoignage des Douze. En ce sens, la foi en la résurrection est la foi apostolique, et l'église bâtie

[6] C'est ce qu'a montré J. Schmitt, *La résurrection de Jésus : Des formules kérygmatiques aux récits évangéliques*, in Parole de Dieu et Sacerdoce (Mélanges Mgr. Weber), Paris, 1962, p. 93-105.

sur le fondement des apôtres. Ce n'est pas une question d'autorité qui s'exerce d'une manière ou d'une autre, mais une question d'autorité décisive de témoins. Cette autorité est, aujourd'hui encore, la raison fondamentale de croire en la résurrection de Jésus-Christ.

Ici les évangiles retrouvent tout leur sens ; car si l'imagination est en déroute face à l'événement de la résurrection, ils nous permettent néanmoins d'imaginer et de vraiment connaître le Ressuscité ; car il n'est personne d'autre que Jésus de Nazareth. C'est pour cela que le kérygme primitif a été, dès ses origines et fondamentalement, non pas : « Le Christ est ressuscité », mais « Jésus de Nazareth, le Crucifié, Dieu l'a ressuscité ! ».

IV. APPARITION DE JESUS AU BORD DU LAC DE TIBERIADE ; DIALOGUE DU RESSUSCITE AVEC PIERRE ET LE DISCIPLE BIEN-AIME : JEAN 21

(Etude dirigée par P. BONNARD)

Le chapitre 21 et le quatrième évangile

Ce chapitre pose à la critique néo-testamentaire un certain nombre de questions. Il est incontestable, en effet, que le quatrième évangile se termine au chapitre 20 : l'auteur y raconte, de manière originale, la résurrection de Jésus-Christ, et termine son œuvre par une brève, mais très riche, conclusion.

D'où vient alors le chapitre 21 ? Par qui a-t-il été écrit et quand a-t-il été ajouté à l'ensemble de l'évangile ? Quelle est son intention ?

Une première démarche, celle de la critique textuelle, nous montre que — contrairement par exemple au récit de la femme adultère — il est attesté par les manuscrits les plus anciens de l'évangile, hormis le verset 25. On le trouve déjà dans le papyrus Bodmer II, texte grec tout à la fois le plus complet et le plus ancien de l'évangile de Jean, datant de la fin du 2e siècle. En outre, certains écrivains chrétiens du 2e siècle, dont Tertullien, y font allusion. Du point de vue de la critique textuelle, on peut

en conclure que ce chapitre 21 a dû être « édité » avec l'ensemble du quatrième évangile, et était régulièrement lu dans l'église du 2e siècle.

La démarche de la critique littéraire est plus importante encore. A-t-il été écrit par le même auteur que l'évangile ? L'analyse du style, du vocabulaire permet-elle de se prononcer à cet égard ? Appartient-il, dans sa pensée, à la tradition johannique ou manifeste-t-il un point de vue original ? Sa façon de présenter le Ressuscité est-elle cohérente avec le chapitre 20 ? Sur ces points, les critiques ne sont pas arrivés à une grande unité. Certains estiment que le chapitre 21 a été écrit par le rédacteur définitif de l'évangile ; ce dernier en serait tout à la fois l'auteur et le compilateur de l'ensemble des chapitres 1-20. D'autres, au contraire, dont le Professeur Bonnard, distinguent deux auteurs ; un premier, rédacteur du quatrième évangile, et un second, appelé par Bultmann le « rédacteur ecclésiastique », qui aurait, ayant quelque chose de particulier à dire, retouché l'ensemble de l'évangile et écrit ce chapitre. Pour Bultmann, ce second rédacteur aurait d'ailleurs malmené l'œuvre première, et introduit des idées quelque peu étrangères à sa pensée.

Sources du chapitre 21

Ce chapitre est-il cohérent ? Son « auteur » l'a-t-il créé de toutes pièces ou a-t-il fait usage de traditions antérieures, et si oui, peut-on les distinguer ?

Une analyse du style, de la terminologie et de la pensée révèle une unité certaine. Mais cependant une incohérence demeure ; ses deux grandes parties en particulier (v. 1-14 et 15-25) manquent de liaison et il semble bien que l'auteur ait utilisé des trésors traditionnels qu'il a eu quelque peine à amalgamer.

Dans la première partie (v. 1-14), nous trouvons des thèmes très anciens ; peut-être constitue-t-elle une « édition revue et augmentée » du récit de Luc 5, 1-11. Par ailleurs, la manière dont elle nous présente le Ressuscité correspond, du point de vue de la tradition des apparitions, à la couche la plus archaïque : celui qui apparaît est encore objet de doute, de questions graves ; on se demande qui il est. La seconde partie (v. 15-25) pourrait également remonter à une tradition très ancienne, et même au thème pascal le plus archaïque : l'apparition du Vivant à Pierre.

Celle-ci est nommée en premier dans le kérygme apostolique de I Cor. 15.

Nous serions donc en présence d'une forme johannique, tout à la fois très ancienne dans ses thèmes et très élaborée dans sa rédaction (elle ne date que de la fin du 1er siècle) d'une tradition se présentant comme la première apparition de Jésus à Pierre et aux disciples.

Motifs du chapitre, en particulier des v. 15-25

Les interprétations de ce chapitre sont nombreuses. L'une d'elle, et le professeur Bonnard y souscrit, souligne le caractère polémique des versets 15-25 centrés sur les personnes de Pierre et du « disciple que Jésus aimait », déjà évoquées dans les versets 1-14. Qui est ce dernier ? Quel est son lien avec l'apôtre Jean, avec l'auteur du quatrième évangile ? Sont-ils distincts, ou une seule et même personne ? Sa figure un peu mystérieuse, mais toujours importante, surgit tout au long de l'évangile, et il semble que le chapitre 21 veuille préciser sa relation avec Pierre, et sa place dans l'église, en un temps où tous les apôtres sont morts, et que se pose alors, de manière aiguë, la question de savoir ce qui va « demeurer » qui permette aux chrétiens de continuer à vivre dans la communion du Ressuscité, c'est-à-dire pour le quatrième évangile, dans la communion de celui qui a vécu et qui a donné sa vie. La pointe du passage serait indiquée au verset 24 : ce qui « demeure » dans l'église, ce n'est ni Pierre (— il a fait son travail, il a glorifié le Seigneur et est probablement mort martyre à Rome, en 64 —) ni le bien-aimé (— qui est aussi probablement mort —), mais le témoignage qu'il a écrit. Ce dernier seul assure désormais notre lien avec Jésus-Christ tel qu'il a vécu, qu'il a parlé, qu'il a souffert, qu'il a glorifié le Père à la croix.

Ce thème des « choses écrites » et qui « demeurent » est capital dans la littérature johannique.

Certains historiens vont jusqu'à penser que ce chapitre serait l'écho d'une polémique inter-ecclésiastique. Les uns invoquent les églises d'Ephèse, qui se réclamait de Jean l'apôtre et du bien-aimé, et d'Antioche, qui se fondait sur Pierre ; les autres pensent plutôt à une polémique Ephèse-Rome, car aussi loin que l'on puisse remonter en interrogeant les traditions liturgiques de l'église ancienne, liturgies de baptême, lectionnaires nestoriens ou

jacobite, on constate la primauté certaine de l'évangile de Jean en Syrie, donc à Antioche comme à Ephèse, et on y imagine mal une querelle à ce propos.

Polémique entre églises ou non, la question centrale à laquelle tout le chapitre, mais particulièrement les versets 15-25, répondrait n'en serait pas moins : qu'est-ce qui « demeure », maintenant que les apôtres sont morts ?

Cette présentation un peu « agressive » — par l'hypothèse polémique proposée — amène chacun, dans une réflexion personnelle, à la soumettre à l'épreuve du texte : est-ce bien là ce que le rédacteur a voulu dire à ses lecteurs, à la fin du 1er siècle ? Est-ce le motif qui l'a poussé à ajouter ce dernier chapitre à l'évangile alors qu'il avait terminé son travail ?

Plusieurs expriment alors leur difficulté : le texte ne rend pas un tel son polémique. Ceci est d'ailleurs vrai de tout le quatrième évangile : une première lecture convainct davantage de son caractère ample et paisible. Mais une étude plus attentive révèle qu'il est dans ses thèmes, sinon dans son style parfois liturgique, l'un des écrits les plus polémiques du Nouveau Testament, et que loin de vouloir « bercer » ses lecteurs, il menait contre eux et pour eux un ardent combat. Le « son » que rend un texte doit donc toujours être soumis à la critique d'une étude approfondie.

Nombreux sont ceux qui pensent que l'hypothèse proposée ne fait pas justice au texte. Le thème central des versets 15-25, dans le dialogue du Ressuscité avec Pierre (mais aussi dans le nom même du bien-aimé) n'est-il pas plutôt celui de l'amour ? Il viendrait alors se substituer, ou expliciter, celui de la foi par lequel se terminait l'évangile au chapitre 20.

Ce thème de l'amour a été souligné depuis que l'église médite ce chapitre ; il a produit des trésors homilétiques, en particulier chez les Pères, et conduit des chrétiens au martyre. Actuellement encore nombreux sont les exégètes qui, avec quelques nuances, en défendent ici le caractère primordial. La double terminologie du verbe aimer, *agapan* au sens du commandement d'amour (v. 15-16) et *philein* au sens de l'affection humaine (v. 17), ne doit pas être pressée : l'usage que le quatrième évangile fait de ces deux termes est pratiquement équivalent.

Quelle est alors la pointe du texte : veut-il témoigner d'un amour particulier, entre un disciple éminent et le Ressuscité ? ou son intention est-elle de montrer, sur la base de ce cas particulier, la relation d'amour qui unit tous ceux qui veulent « suivre Jésus » (v. 19, 20) et le Ressuscité ? L'exégèse contemporaine aime à souligner le fait que cette relation, qu'il s'agisse de Pierre ou de tous les chrétiens, introduit à la responsabilité dans l'église.

On a souvent vu, dans la question trois fois répétée du Ressuscité à Pierre, une allusion à son triple reniement (18, 15-27) : l'apôtre serait réhabilité, réintégré dans l'amour du Christ, en vue d'un ministère.

Plusieurs demandent si dans l'ordre de Jésus : « Toi, suis-moi » (v. 19 et 22) on pourrait lire une allusion non seulement à sa mission mais à sa mort. Ces paroles ne répondent-elles pas à 13, 36-38 ? Ce texte est invoqué par les exégètes qui soulignent la cohérence profonde entre le chapitre 21 et le reste de l'évangile. Et le verbe « suivre » peut effectivement, dans le langage johannique constamment allusif, lourd de théologie, désigner l'invitation personnelle à suivre Jésus jusque dans la mort. L'amour entre Pierre et le Ressuscité se préciserait alors non seulement dans le sens d'une responsabilité ministérielle mais encore dans le sens du martyre (ainsi Cullmann) [7]. Les versets 18-19, dont la terminologie curieuse mais bien attestée dans le grec ambiant fait allusion à un homme maître de ses mouvements, puis ne disposant plus de sa personne et conduit là où il ne voudrait pas aller feraient, dans ce contexte, déjà allusion au martyre.

Si ce thème de l'amour domine incontestablement les versets 15 à 19, on voit cependant mal comment s'y articulent les versets 20 à 25 et la présence du disciple que Jésus aimait. Au verset 20 revient, appliqué à ce disciple, le même verbe « suivre » qui était au centre de l'ordre à Pierre. Curieusement ce dernier se retourne, il voit l'autre disciple « les suivre », lui et le Ressuscité, et se fait ensuite rabrouer à son égard : « que t'importe !... ». La répétition du verbe suivre sert-elle simplement de liaison au rédacteur ? Révèle-t-elle sa difficulté à associer des sources différentes ? Ou a-t-elle un sens voulu et précis (il n'y a pas que Pierre qui suit, et il y a une autre manière de suivre que la mort et le martyre...) ?

7 O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*. Delachaux et Niestlé, 1952, pp. 76-77.

La présence du bien-aimé est d'ailleurs importante dans tout le chapitre, et particulièrement surprenante : déjà au verset 7 il surgit on ne sait ni comment, ni d'où (v. 1-3) et c'est lui qui, le premier, reconnaît et confesse le Seigneur. C'est lui encore, à nouveau et tout à coup présent, qui domine la fin du texte et qui, alors que Pierre ne peut que « suivre », est mystérieusement — et souverainement — appelé par le Ressuscité à « demeurer — jusqu'à ce que je vienne » (v. 22-23).

Cette allusion à une venue du Christ est-elle l'écho d'une attente de la parousie conçue encore comme imminente ? Cela ne semble guère possible à la fin du 1er siècle. L'expression est d'ailleurs ambiguë : de quelle venue s'agit-il ? Le terme a, lui aussi, plusieurs niveaux d'interprétation possibles dans le quatrième évangile. On peut penser ici non seulement à la parousie, mais à une venue dans l'Esprit, ou dans le repas eucharistique. L'accent semble devoir être mis davantage sur le verbe « demeurer ».

Certains participants relèvent que c'est bien dans cette dernière expression qu'ils discernent la préoccupation dominante du texte, mais sans y voir une intention polémique. L'église, à la fin du 1er siècle, méditerait sur la manière dont elle a été fondée, organisée. Confrontant deux « types » de disciples, Pierre, sa charge pastorale, son martyre, et Jean, son œuvre, son témoignage, elle y discernerait deux fidélités au Christ, capitales et exemplaires, deux types d'autorité et de gouvernement qui doivent durer en elle pour que continue sa communion avec le Christ.

Le professeur Bonnard conclut en soulignant que sa première intention, en présentant en introduction une seule direction d'interprétation des versets 15 à 25, était de nous plonger dans une atmosphère critique et de « soupçon scientifique » à l'égard du texte. Il ne s'agit là nullement d'une attitude négative ou malicieuse, mais au contraire d'une démarche fondamentale de recherche et d'amour qui tente de retenir les « intuitions » personnelles sur le texte pour vraiment discerner ce que l'auteur de ce chapitre, d'une richesse inépuisable, a voulu ajouter au 4e évangile.

Quant à lui il y perçoit avant tout l'écho d'un conflit, peut-être pas tant entre églises qu'au sein-même du milieu johannique, et portant sur l'autorité respective de Pierre et du bien-aimé. Nous savons, par les épîtres aux Corinthiens par exemple, qu'il était fréquent dans l'église primitive de se réclamer d'un apôtre ; les

s se voulaient de Pierre, d'autres de Jean, d'autres encore de ul... Ce qu'il faut remarquer ici, c'est que les deux figures de erre et du bien-aimé, sont valorisées. Le rôle décisif du premier souligné par l'amour du Ressuscité, par la mission qu'il reçoit, r l'allusion probable à la manière dont il « glorifiera Dieu », martyre, qui n'est pas sans évoquer le grand thème johannique la glorification du Christ à la croix. Le bien-aimé le suit, et n rôle est non moins décisif, puisque son témoignage « deeure ».

Le professeur Bonnard pense qu'est ici posé le problème de la rée, de la continuité dans l'église ; problème qui devait être goissant pour elle à la fin du 1er siècle. A cette angoisse, le apitre répond en rappellant que ce qui lui est donné maintent pour vivre, ce qui maintenant « demeure », après la mort Pierre, et après celle de Jean et du bien-aimé, ce sont les choses écrites », ce témoignage qui apparaît comme dérisoire ais est néanmoins suffisant à la vie de la foi.

Ce chapitre, à sa manière, pose déjà la question œcuménique ndamentale : quelles sont les conditions de fidélité au Christ ns l'église de tous les temps ? Nos églises ne s'accordent pas r ces conditions. Dans nos confrontations, ce récit nous dit : Seigneur a appelé Pierre ; et ce n'est que par son amour qu'il joué un rôle historique éminent dans l'église, probablement jusu'au martyre. Il nous dit aussi : des choses ont été écrites, et ur rôle dans l'église est décisif puisque ce sont elles qui demeunt de façon à ce que nous puissions croire au Fils, tel que le ésente le quatrième évangile. Ce n'est pas là la solution aux uestion confessionnelles ; ce sont cependant des données très écises...

BULTMANN ET L'INTERPRETATION DE LA RESURRECTION

A Monsieur André MALET.

Bien des malentendus encerclent l'œuvre du théologien de Marburg, en particulier son interprétation de la foi en la résurrection de Jésus, et empêchent un accès libre et inattendu au foyer vivant et essentiel de sa réflexion. Caractéristique d'une telle méprise nous paraît être l'aveu sans équivoque d'un théologien, prétendant qu'il « est impossible de retrouver dans l'interprétation de Bultmann l'affirmation fondamentale de la foi chrétienne, que le Christ est, et vraiment, ressuscité » (1). L'accusation est de poids puisqu'elle annonce que l'interprétation bultmannienne dément et rejette la confession fondamentale de foi de l'église primitive, dont Paul se fait l'écho (I Cor 15,14). Autant dire qu'une telle opinion trahit une profonde mécompréhension de la pensée de R. Bultmann. Nous nous en assurerons en présentant très simplement le double point de vue — exégétique et théologique — sous lequel celui-ci a analysé puis déchiffré les énoncés et les affirmations néotestamentaires relatives à la foi au Christ ressuscité.

I. *Exégèse des récits d'apparition*

a) Où commencent, où s'arrêtent les récits qui attestent la naissance de la foi au Christ ressuscité ? Dans son analyse littéraire et historique des évangiles synoptiques, R. Bultmann est amené à reconnaître que paroles et gestes de Jésus, dès l'ouverture de ces évangiles, sont irradiés, transgressés par l'expérience pascale des disciples de Jésus. Expérience fondamentale puisqu'elle fonde la naissance même du christianisme primitif qui « a jailli du groupe des disciples de Jésus, qui ont vu leur maître comme le ressuscité après qu'il eût été crucifié par le procurateur romain Ponce Pilate. Leur foi, selon laquelle Dieu l'avait réveillé d'entre les morts,

(1) R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, 1956, p. 170.

ur donnait la certitude qu'il avait été élevé à la gloire céleste et la dignité de l'« homme » qui viendrait bientôt sur les nuées du el pour établir le règne de Dieu sur la terre » (2). Ainsi aimantés ar la foi pascale, les évangiles procèdent obstinément par une cture à rebours. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre que s prophéties évangéliques concernant le Fils de l'homme appelé à uffrir, à mourir et à ressusciter après trois jours (Mc 8, 31 ; 9, 31 ; 0, 33-34 et par.) relèvent de la créativité post-pascale des communautés chrétiennes et doivent être considérées comme des *vaticinia x eventu*. Jésus, affirme R. Bultmann, n'a pas « parlé de sa mort t de sa résurrection comme de faits salutaires » (3).

Ce mode d'écriture aurait aussi conduit les évangélistes à antiater certains récits : par exemple, le récit de la transfiguration, à origine, aurait été un récit de résurrection (4) et le récit de la onfession messianique de Pierre relaterait l'expérience pascale de ierre ; la tradition chrétienne les aurait déplacés, pour certaines aisons, en les situant au cœur du ministère de Jésus.

En ce sens la foi au Christ ressuscité, dans la communauté des isciples de Jésus, apparaît comme la source d'un déchiffrement ouveau de l'existence de Jésus, dans lequel se projette l'extraordiaire créativité que cette foi a déclanchée. En ce sens on peut dire ue le discours premier de cette foi ne se fixe pas seulement à la in des évangiles, car elle les transite de part en part.

b) Les narrations pascales se rangent en deux groupes bien istincts. Le premier rassemble les différentes versions du récit u tombeau ouvert et vide (Mc 16, 1-8 et par.). Bultmann y décèle ne « légende », c'est-à-dire un récit édifiant, porteur d'une intenion apologétique manifeste : on cherche à prouver la réalité de a résurrection, à en donner un signe probatoire. Paul l'ignore ; de nême le livre des Actes. C'est un récit très tardif, en particulier ar la seconde pointe ajoutée en Mc 16, 7 (ordre de l'ange aux emmes d'envoyer les disciples en Galilée) et qui concurrence 'intention première exprimée en Mc 16, 6.

Le second groupe comprend les récits d'apparition proprement it du ressuscité (5). On peut y reconnaître deux motifs différents ui permet de les classer en deux sous-groupes : le souci d'attester, e donner une preuve de la résurrection par la manifestation du essuscité domine le premier (Lc 24, 13-35 ; Jn 20, 1.11-18 ; 20, 4-29 ; 21, 1-14) tandis que le second sous-groupe réunit des récits

(2) R. Bultmann, *Le christianisme primitif*, Payot, 1950, p. 143.

(3) Voir *Jésus, mythologie et démythologisation*, Seuil, 1968, p. 178.

(4) Voir *Die Geschichte des synoptischen Tradition*, Vanderhoeck u, uprecht, 1966, p. 278s.

(5) Mt 28, 9s, 16-20 ; Lc 24, 13-35, 36-49 (-53) ; Jn 20, 14-18, 19-23, 4-29 ; 21, 1-14, 15-17. Les récits de Mt 28, 1-8+9s. et Jn 21, 1. 11-18 ontrent combien ces deux groupes ou ces deux genres de récits s'inrpénètrent.

centrés sur les ordres de mission donnés par le ressuscité (Mt 28, 16-20 ; Jn 20, 19-23). Ces deux motifs se trouvent combinés en Lc 24, 36-49 et Act. 1, 3-8. Produits par la foi chrétienne, racontés tout d'abord dans les communautés palestiniennes, tous ces récits ont reçu leur forme définitive dans le christianisme hellénistique et ont été façonnés de traits légendaires. Les ordres de mission du ressuscité sont des formations tardives, issues du christianisme hellénistique puisqu'ils présupposent une visée universaliste de la mission, chose ignorée aussi bien par le christianisme le plus primitif que par Jésus. Si le récit des pèlerins d'Emmaüs a conservé encore un antique trait de l'espérance des disciples en la venue d'un Messie qui « doit venir délivrer Israël » (Lc 24, 21), les autres récits ont, au cours de leur formation, été ornés de motifs aussi bien dogmatiques, apologétiques que cultuels. On affirme qu'en tant que ressuscité, Jésus est le Messie attendu. Le témoignage scripturaire est utilisé comme une preuve convaincante (voir le rôle d'Es 53 dans les évangiles ; cf. aussi Lc 24, 26). La résurrection de Jésus n'est pas seulement présentée comme un objet de foi et une confession de foi, mais, d'une façon apologétique, comme un objet à regarder, de constatation : on « voit les mains et les pieds » du ressuscité (Lc 24, 39), car il n'est pas un « esprit » mais il a « chair et os » ; il mange du « poisson grillé » sous les yeux de ses disciples (Lc 24, 38-43) ; il « montre ses mains et ses côtés » (Jn 20,17) ; il dit à Thomas : « Porte ton doigt ici... » (Jn 20, 27). Les grands prêtres sont présentés comme reconnaissant le phénomène miraculeux puisqu'ils font tout pour le dissimuler aux foules (Mt 28, 13), après avoir cru sur parole ce que les soldats leur avait dit sur « tout ce qui s'était passé » (Mt 28, 11). L'influence cultuelle transparaît dans les allusions au repas de Jésus avec ses disciples (Lc 24, 30.41.43 ; Mc 16, 14 ; Jn 21,12). Les développements légendaires qui ont affecté ces récits rendent difficile sinon impossible à l'historien de savoir quel fut l'événement qui fit passer les disciples d'un mode d'être apostasique à la reconnaissance du crucifié comme le Messie.

c) Suffit-il de constater ce processus d'amplifications légendaires et d'enflures apologétiques, qui a atteint les récits d'apparition ? Bultmann s'y refuse et suspecte ces mêmes récits d'être rongés par le langage mythologique qui tend à faire de la résurrection un événement de l'histoire humaine, profane, observable par un regard incroyant (cf. Act. 17, 31), partiellement objectivé et rationalisé. Le christianisme a cédé à la tentation apologétique de la démonstration, de la preuve, en faisant du Christ ressuscité un mort redivivus et un objet de constatation, c'est-à-dire un « être » dont les hommes sont assurés, qu'ils croient tenir en leur possession puisqu'il « mange du pain et du poisson grillé » sous leurs yeux ! C'est la même conception mythologique qui habite les prophéties de la résurrection, qui trahissent, comme l'a bien relevé A. Malet, une manière de ridiculiser Dieu : « Donner sa vie pour quelqu'un est un acte d'une portée infinie, parce que celui qui la donne sait

l'il donne tout. Mais un être divin... qui meurt en sachant qu'il ressusciter le troisième jour ne fait évidemment que jouer à la ort ! » (6).

Paul n'a pas échappé à cette dégradation de la foi en croyance and il cherche à établir le miracle de la résurrection comme un it historique objectif, solidement fondé par le regard de plusieurs moins oculaires (I Cor 15, 3-9). Contrairement à K. Barth, Bultmann ne pense pas que Paul veuille simplement souligner l'identité de sa prédication avec celle de la communauté primitive (7).

Ni prodige (retour d'un mort à la vie terrestre), ni fait objectif pondant au désir de l'homme naturel qui veut voir et toucher divin, la résurrection est objet de foi parce qu'elle « dit beaucoup plus que le retour d'un mort à la vie d'ici-bas, parce qu'elle t un événement eschatologique. Et c'est précisément pour cela u'elle ne peut pas être un prodige susceptible de fonder la foi. Le rodige, en effet, qu'il soit croyable ou non, ne témoigne pas du it eschatologique de l'anéantissement de la puissance de la ort... D'ailleurs, le prodige n'est pas du tout dans un monde de ensée mythique quelque chose d'inouï » (8).

Le sens de la résurrection nous vient donc masqué dans un ode de représentation qui est inadéquat. Dans cette mesure, le écit du tombeau ouvert et les récits d'apparition nécessitent une itique de leur contenu (Sachkritik), ce que Bultmann nommera ussi une démythologisation. Cette exigence critique est déjà préente dans le Nouveau Testament, chez Jean en particulier qui, ettant l'accent sur l'aspect signifiant et de confession de foi des écits d'apparition, démythologise la source qu'il utilise pour le écit d'apparition à Thomas en y introduisant cette parole de eproche de Jésus à l'égard de Thomas : « C'est parce que tu m'as u que tu as cru ? Heureux ceux qui croient sans avoir vu. » (9)

L'interprétation théologique

En vertu de quoi, demandera-t-on, peut-on admettre avec ultmann que les auteurs du Nouveau Testament, en présentant foi au Christ ressuscité comme un objet de constatation, demeu-

(6) Voir A. Malet, *Mythos et Logos,* Labor et Fides, 1962, p. 171.

(7) R. Bultmann, *K. Barth,* « *Die Auferstehung der Toten* », 1926, in lauben und Verstehen I, p. 38s.

(8) Dans *Kerygma und Mythos* I, p. 45.

(9) Cette espèce d'herméneutique du soupçon, que pratique la *Sachritik,* bien souvent maniée par Luther, est fort bien mise en valeur par . Malet, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament,* 1966, ulletin du CPE, Genève.

rent esclaves de conceptions inadéquates, fausses et égarantes ? Qu'est-ce qui autorise l'exégète à manifester sa réserve et son esprit critique à l'endroit de ces représentations ? C'est le Nouveau Testament lui-même qui l'autorise, dans la mesure ou il renonce, en majeure partie, à donner à la parole fondatrice de la foi en la résurrection l'allure trompeuse d'une réalité objective, émergeant tel un prodige, de la série des faits quotidiens. Ici, Bultmann retient de l'évangile paulinien et johannique trois traits principaux : le premier concerne le mouvement qui fait entrer la résurrection dans l'événement de la croix. Le second a trait à l'incidence de la résurrection sur la compréhension de l'existence et le dernier aux rapports de la proclamation et de la résurrection.

Croix et résurrection. Remarquons d'abord que seules la crucifixion et la naissance de la foi au ressuscité chez ses disciples relèvent pour Bultmann de l'histoire et tombent sous le coup du regard de l'historien. La « réalité » de la résurrection de Jésus s'identifie, quant à elle, avec la naissance de la foi et du kérygme pascal. Cette réalité bouleversante, qui advint dans l'existence des disciples, leur permit à la fois de surmonter le scandale de la malédiction portée sur Jésus crucifié et brisa, anéantit les représentations qu'ils pouvaient se faire, comme juifs notamment, de l'éclat glorieux qui devait couronner la venue du Messie. Jésus crucifié, de simple prophète et maître d'enseignement qu'il fut, est maintenant reconnu comme le Messie. Néanmoins, le Nouveau Testament, doit-on reconnaître, ne dissocie pas croix et résurrection, mais parle de « Jésus comme seigneur qui a été livré pour nos péchés et ressuscité pour notre justification » (Rom 4, 25). Le quatrième évangile est celui qui a exprimé de façon la plus explicite l'unité de la croix et de la résurrection, celle-ci servant à mettre en évidence le sens de la mort de Jésus. Sa passion n'est-elle pas présentée comme l'heure même de sa glorification (Jn 2, 22 ; 12, 28 ; 20, 15) ? L'exaltation de Jésus ne signifie-t-elle pas en même temps son élévation sur la croix et son élévation en gloire (3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32) ? « La résurrection met en valeur le fait que la mort de Jésus sur la croix ne doit pas être regardée comme une simple mort humaine mais comme le jugement libérateur de Dieu sur le monde, le jugement de Dieu qui dépouille la mort de sa puissance [10] », comme la mort de la mort (cf. Col 2, 13s.), comme l'avènement de la grâce divine. Ce jugement libérateur ne peut être qu'objet de foi, reconnu ou rejeté. « La foi en la résurrection n'est rien d'autre, continue Bultmann, que la foi à la croix comme événement de salut... Ce n'est pas parce que la croix est la croix du Christ qu'elle est l'événement du salut, c'est au contraire parce qu'elle est l'événement du salut qu'elle est la croix du Christ. Autrement elle n'est que la fin tragique d'un noble cœur. [11] » Ainsi se

(10) *Kerygma und Mythos*, I, p. 44 (trad. d'O. Laffoucrière, dans L'interprétation du Nouveau Testament, p. 177).

(11) ibid. p. 46 (trad. d'O. Laffoucrière, p. 180).

uve affirmée de façon claire la primauté du sens de la résur-tion sur le soit-disant fait objectif.

D'autre part, dans la reconnaissance du crucifié comme le Mes- est implicitement contenue une nouvelle compréhension de l'hom- devant Dieu. C'est en ce sens que Bultmann discerne dans la urrection de Jésus un caractère fondamentalement eschatologi- e. C'est une réalité qui demeure toujours actuelle. Paul peut rler d'un « mourir-avec-le-Christ » aussi bien que d'un « ressus- er-avec-lui » comme de quelque chose qui s'accomplit actuel- nent (Rom 6, 4s. ; Col 2, 12s., etc.). De même qu'il désire rouver en lui les souffrances du Christ, il veut reconnaître la issance de la résurrection (2 Cor 4, 10). C'est en tant qu'il ressuscite que Jésus est ressuscité ; ce n'est que dans la mesure il est reconnu comme le sauveur et le seigneur de l'homme que sus est réellement ressuscité, et non parce qu'il serait objective- ent ressuscité. Quant à la résurrection des hommes ou des oyants, Paul cède parfois à la tentation d'en parler objectivement, ns une perspective chronologique (I Th 4, 13s.) comme d'un paradis tur, mais son intention profonde est de caractériser l'existence oyante comme déterminée fondamentalement par le futur, par le ieu qui vient, de la saisir comme un don.

Qu'est-ce qui m'atteste enfin la foi à la résurrection ? Qu'est-ce ui fonde la signification salutaire de la croix ? Assurément pas connaissance du Jésus de l'histoire. Le Nouveau Testament, en fet, ne présente pas Jésus comme si sa vie, reconstituable par la cherche historique, recueillait en elle déjà l'intelligence de la oix et de la résurrection. La foi à la résurrection, c'est-à-dire la i à la croix comme événement eschatologique du salut ne trouve n fondement que dans le fait que la croix est toujours *annoncée* ec la résurrection. C'est la parole de la proclamation, le kérygme, ui fonde notre foi en la signification salutaire de la croix, c'est-à- re notre foi en la résurrection. Car dans cette parole, c'est « le hrist, le crucifié et le ressuscité, qui nous rencontre. Et c'est exac- ment la foi en cette parole qui est la véritable foi pascale (12) ». a parole de la prédication ne recueille-t-elle pas en elle le pouvoir ême de la croix et de la résurrection, pour Paul, dès lors qu'elle eut devenir « pour les uns une odeur de mort qui conduit à la ort, pour les autres une odeur de vie qui conduit à la vie » (2 Cor 16) ! La parole du Christ johannique n'est-elle pas identique à la édication qui annonce le Christ :« En vérité, en vérité, je vous dis, celui qui écoute ma parole et croit en celui qui m'a envoyé, lui-là a la vie éternelle, et il ne tombe pas sous le jugement, ais il est passé de la mort à la vie... L'heure vient et elle est là, les morts entendront la voix du fils de Dieu et ceux qui l'auront tendue vivront. » (Jn 5, 24). Ecartant toute vision apocalyptique naïve de l'histoire, l'évangéliste, audacieusement, prétend que

(12) *Kerygma und Mythos*, I, p. 46 (trad. d'O. Laffoucrière, p. 180).

c'est dans la proclamation, et là seulement, que l'homme rencontre le ressuscité. En se fondant sur cette interpellation, la foi ne se fonde sur rien d'autre que sur l'acte même de Dieu qui la suscite.

C'est le quatrième évangile qui a le mieux mis en lumière, pense Bultmann, la coïncidence absolue entre le surgissement de la foi et l'événement pascal : au « j'ai vaincu le monde » répondit « telle est la victoire qui a triomphé du monde, notre foi. » (Jn 16, 33 ; I Jn 5, 4), ou, ainsi que le commente Bultmann, l'événement pascal « c'est la victoire que Jésus remporte sur le monde quand, surmontant le scandale de la croix, la foi se lève en l'homme ([13]) ».

A-t-on jamais fait valoir avec autant de force que, dans le Nouveau Testament, la résurrection de Jésus-Christ n'est pas un fait mais l'interprétation d'un fait, la crucifixion ! N'est-ce pas là le désaveu le plus radical porté à tout désir humain et incroyant tendant à convertir la résurrection de Jésus en un fait passé, inaugurant un avant et un après, en un objet de constatation ou en faisant le prodige du retour d'un mort à la vie terrestre !

L'interprétation bultmanienne ([14]) a le mérite, il faut bien le reconnaître, d'avoir discerné dans les énoncés néo-testamentaires de la résurrection de Jésus et de la résurrection de tous les hommes que le sens prime sur le fait, que le sens nous arrive parfois masqué par les apparences d'un fait, mais que finalement, la résurrection relève de la confession de foi : elle met en jeu une nouvelle compréhension de soi.

Christian PAYOT.

([13]) *Theologie des Neun Testaments*, p. 410.

([14]) Bibliographie : R. Bultmann : *Neues Testament und Mythologie* (Nouveau Testament et mythologie), dans Kerygma und Mythos, H. Reich, 1960, p. 15-48 (traduction d'O. Laffoucrière, dans Bultmann, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, 1955, p. 139-183) ; *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (L'histoire de la tradition synoptique), Vanderhoeck u. Ruprecht, 1964[6], p. 308-316, 332-335 ; *Theologie des Neuen Testaments* (Théologie du Nouveau Testament), Mohr-Siebeck, 1961[4], p. 47s., 83s., 292s., 346s., 480s. : *Das Evangelium des Johannes*, (l'évangile de Jean), Vanderhoeck u. Ruprecht, 1952[3], p. 528-540 ; *K. Barth, Die Auferstehung der Toten*, (K. Barth, la résurrection des morts), 1926, édité dans Glauben und Verstehen, I, 1964[5], p. 38-64 ; *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, (le rapport entre l'annonce chrétienne primitive du Christ et le Jésus historique), c. Winter, 1962.

On peut, enfin, se rapporter à l'inégalable commentaire qu'A. Malet a fait de la pensée de Bultmann, *Mythos et Logos. La pensée du Rudolf Bultmann*, Labor et Fides, 1963, voir index alphabétique (épuisé), ainsi qu'à son ouvrage qui s'adresse à un public plus large, *Bultmann et la mort de Dieu*, Seghers, 1968. Du côté catholique, le meilleur exposé reste celui de R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, 1968[2].

LES POST-BULTMANNIENS ET LA RESURRECTION

Lorsque nous parlons de post-bultmanniens, nous n'entendons
is une école qui serait en réaction contre son maître, mais ce
oupe d'élèves extrêmement brillants qui ont très tôt enseigné dans
ligne de Bultmann sans cesser pour autant une enquête commune
nais souvent peu accordée) sur les voies que leur école a inau-
urées.

Les post-bultmanniens restent fidèles à la méthode historico-
itique d'exégèse, à l'interprétation critique du langage, mythique
u non, du Nouveau Testament ; ils continuent de travailler dans
perspective de mieux dégager le caractère décisif de toute ren-
ontre avec le message du Nouveau Testament pour la signification
e l'existence humaine.

Persuadés que pour être fécondes, les sciences bibliques doi-
ent s'exercer dans l'indépendance par rapport à la théologie sys-
matique, Bornkamm, Conzelmann Fuchs, Käsemann, pour ne
iter que les plus connus des disciples de Marbourg (1), considèrent
ussi que seule la nature du texte étudié détermine le mode d'ana-
se adéquat.

Ce qui est « post-bultmannien » dans tout cela, à part la filia-
on d'école, et le développement croissant des conséquences tirées
e la méthode employée, c'est l'ambiance scientifique :

Le vocabulaire évolue, avec le recul pris par rapport à l'impact
eideggerien des années 40 et au « dogme » existentialiste.

La connaissance du milieu des premiers siècles de notre ère
rogresse avec l'étude des manuscrits palestiniens retrouvés à
Oumran et des textes gnostiques découverts à Nag-Hammadi. Le
roblème de la Gnose hellénistique n'est plus seulement posé dans
s termes où Bultmann l'envisageait.

---

(1) Il faut noter cependant que les post-bultmanniens ne sont pas
us des occidentaux ; aux Etats-Unis on peut citer J. A. Robinson et
. E. Brown, au Japon Tagawa ; nombreux sont, dans le monde, les
égètes du Nouveau Testament qui ont fait leur thèse avec Bultmann.
ne bonne présentation des problèmes tels qu'ils se posent aux histo-
ens du Nouveau Testament et à la suite de Bultmann est faite par
A. Robinson, *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*, Labor et
des, 1961. Voir aussi : M. Bouttier, *Du Christ de l'histoire au Jésus
es Evangiles*, Cerf, 1969, J. Rohde, *Die Redaktionsgeschtliche Methode*,
ambourg 1968², trad. anglaise : *Rediscovering the teaching of the
vangelists*, SCM Press, Londres 1968. E. Käsemann, *Les commencements
une théologie chrétienne*, in Etudes Théologiques et Religieuses 1969,
° 4.

L'étude des formes littéraires qui provoquait un morcellement extrême des textes étudiés est généralement complétée d'une étude de la rédaction des grande unités littéraires, ce qui équilibre bien les résultats.

Le renouvellement ébauché des études vétéro-testamentaires sur une ligne parallèle à celles du Nouveau Testament, donne un interlocuteur valable à l'exégèse très exclusivement néo-testamentaire de l'école.

De plus, la discussion herméneutique actuelle remet constamment en chantier l'analyse du sens des textes ou du travail entrepris.

Le point qui nous occupe, celui de la résurrection, est justement critique pour saisir l'évolution et la continuité de l'école bultmannienne.

Avec son outillage philosophique et scientifique, Bultmann a été amené à parler de la résurrection dans des termes qui ont pu choquer ou libérer, mais qui sont certainement ressentis comme restrictifs et vont dans le sens d'une mise entre parenthèses du fait de la résurrection.

Conzelman, son disciple, s'exprime en termes semblables : « Ce que l'historien peut tirer des textes n'est pas la réalité de la résurrection comme événement historique, mais la foi pascale des disciples... Si la résurrection est présentée comme un fait historique, elle ne peut être le fondement de la foi. L'alternative : s'est-il passé quelque chose d'objectif ou seulement quelque chose de subjectif ? est fausse... la résurrection du Christ ne se constate que dans la foi. (2) »

Mais cette foi pascale fait désormais l'objet d'une attention extrême parce que tout le travail exégétique amène à la constatation de plus en plus massive que dans leur extrême diversité les traditions transmises dans le Nouveau Testament en procèdent toutes, directement.

A prendre l'intention des auteurs du Nouveau Testament au sérieux, on a, en effet, été amené à constater plusieurs faits :

a) Il était bien tentant, du point de vue théologique et philosophique, de dégager puis d'isoler le kérygme apostolique de la masse des récits et écrits néo-testamentaires, et d'y trouver la possibilité de la foi ; c'était un aboutissement logique de la réflexion barthienne par exemple. Mais ce message sans référence nécessaire à l'histoire prend un caractère mythologique comme, par exemple, le message platonicien sur la mort de Socrate, en contradiction avec l'intention

(2) Nous citons un texte auquel on pourra se référer : in H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, Le Centurion, Labor et Fides, 1969, p. 81 ss.

hérente du Nouveau Testament qui est d'affirmer et d'interpréter
i contraire la portée salutaire d'un événement ou d'une série
événements historiques uniques, la vie et l'œuvre de Jésus de
azareth. En méthode, il nous faut pour bien lire respecter cette
tention.

b) Le Nouveau Testament apparaît en effet comme une somme
e textes christologiques concernant Jésus de Nazareth ; ils attestent
légitimité de sa prédication historique. Le kérygme de la com-
unauté primitive, la tradition synoptique, la théologie paulinienne ou
hannique font une référence fondamentale à ce Jésus et se ré-
ament de lui, veulent que l'on comprenne sa signification. Une
émarche critique s'impose alors : quelle est la nature de la rela-
on qui existe entre cette foi néo-testamentaire et l'événement
u'elle prétend fondateur, ou même quelle est la mesure de cohé-
nce qui les unit ?

c) Le fait historique que l'on constate, c'est la vie et la mort
u prédicateur Jésus dont la croix conteste les prétentions d'être
signe et l'inaugurateur du Royaume de Dieu offert aux hommes
ui en entendent, par lui, la promesse et l'exigence radicales.

Le Nouveau Testament, sur la base de ce fait, élabore une
ristologie qui est une manière de dire théologiquement : nous
avons que ce Jésus qui a apparemment échoué disait vrai ; quand
appelait, guérissait, invitait à table, affirmait le pardon, prétendait
gir selon la volonté du Dieu créateur et juge de l'Ancien Testa-
ent et des derniers temps, il avait le pouvoir de le faire ; c'est
ourquoi nous annonçons le salut, la justification en son nom par
foi ; nous l'appelons Christ, Seigneur, Fils de Dieu, etc.

d) Il y a entre la croix qui achève le ministère de Jésus et
œuvre de la communauté apostolique un inconnu historique.
omment expliquer la continuité de l'un à l'autre, une interpréta-
on si paradoxale de la croix ? Le Nouveau Testament donne un
om à cet événement qui autorise objectivement sa compréhension
e Jésus : il l'appelle la résurrection.

e) Ainsi — mais il ne s'agit plus de discussion sur l'aspect
inique de l'événement (on n'en revient pas à la vieille histori-
té) — la résurrection comme fait d'étude historique est revenue,
ar une suite de conséquences logiques, à l'intérieur même de la
éthodologie bultmanienne, au centre du problème chrétien. C'est
i la résurrection comme clef de la possibilité même du Nouveau
estament dans son rapport avec le Jésus de l'histoire, qui est
nvisagée. Et les textes les plus apparemment loin d'en traiter sont
ès lors aussi importants qu'un récit du tombeau vide par exem-
le. En définitive, la question de la résurrection se trouve posée
haque fois que le lecteur demande au Nouveau Testament : qui
t le Jésus dont nous parlons ?

f) Bultmann disait : depuis Pâques, nous ne connaissons plus
Christ selon la chair ; nous ne connaissons que le kérygme qui

interprète sa croix et en fait une parole vivante décisive, pour l'existence de celui qui l'entend.

Conzelmann dirait plutôt qu'exister, c'est comprendre la signification des actions de Jésus, exercer à son égard le même discernement rétrospectif que Pâques a rendu possible chez les auteurs du Nouveau Testament. Tout ne commence pas avec l'émergence de la foi post-pascale. Tout commence avec Jésus ; c'est pourquoi il faut étudier (avec Fuchs) la prédication de Jésus en paraboles et en gestes significatifs ; ou apprendre à reconnaître en Jésus celui qui a apporté et vécu la liberté des enfants de Dieu (avec Käsemann).

Ce discernement à l'œuvre, qui est la foi du Nouveau Testament, est le même qui est l'objet de la prédication apostolique, même très circonstancielle (éthique paulinienne) ; il constitue la seule attestation historique de la résurrection, la « preuve » de la résurrection aujourd'hui. Cela ne la réduit pas à l'expression d'un subjectivisme sans autorité.

g) Si nous voulons tout de même isoler les textes de la résurrection, nous constatons qu'ils « ne présentent pas l'aspect subjectif des apparitions pascales, le côté psychologique de l'événement. Ils soulignent avec vigueur le caractère surprenant et contraignant des apparitions, non pour s'arrêter au psychisme des disciples, mais pour montrer que quelque chose de nouveau s'est produit, qui a suscité la foi : il n'y a pas de témoin de la résurrection qui ne soit croyant (3) ».

Ce qui est étrange dans cette nouvelle étape de la réflexion post-bulmannienne, c'est que nous pouvons y être amenés librement, croyants ou athées, confrontés à un problème d'histoire « banale » dont l'objet se trouve être la résurrection et la foi, ou Jésus de Nazareth et la vérité, ou encore la signification de la croix. Désormais, devant ce problème, nous pouvons être et chercher ensemble.

Françoise SMYTH-FLORENTIN.

De l'entretien sur Bultmann et les post-bultmanniens nous ne retenons qu'une question intéressant plus directement notre session :

— L'accomplissement des prophéties est un thème important du Nouveau Testament. J'ai cru comprendre que pour Bultmann, Jésus n'a pas rappelé ces prophéties, ni annoncé sa mort et sa résurrection. Qu'en pensent ses disciples ?

En réponse, le professeur Bonnard recommande, par exemple,

(3) H. Conzelmann, op. cit., p. 82.

livre de Bornkamm : *Jésus de Nazareth* (4). Il est certain, après alyse littéraire, que les annonces faites par Jésus de sa passion, sa mort et de sa résurrection donnent l'impression d'avoir été digées selon une terminologie ultérieure, catéchétique. Mais cela exclut en rien que l'homme Jésus de Nazareth, à un moment nné, ait perçu ce qui l'attendait et qu'il ait alors dit à ses disples : « ça va mal tourner ! » Il faut faire la distinction entre la rme littéraire d'une annonce, et le problème historique d'un rabbi nfronté à une certaine situation historique, et qui monte à Jérulem avec ses disciples pour y souffrir. Le problème est le même ur l'annonce de la résurrection. Même des exégètes très radicaux ceptent aujourd'hui la possibilité et même la probabilité que sus ait prévu ses souffrances et sa mort et peut-être même, dans sa i obéissante, la victoire de Dieu, et en ait parlé avec ses sciples.

(4) Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956 ; traduction anaise : *Jesus of Nazareth*, London, 1963 ; traduction italienne : *Gesù di zaret*, Torino 1968.

CONFRONTES A LA RESURRECTION

Dans un long et dernier entretien, M^lle^ JAUBERT, MM. le professeur BONNARD et l'abbé DELORME répondent aux nombreuses questions que nous posent les témoignages néo-testamentaires de la résurrection. Groupées et résumées selon quatre grands thèmes, ces questions concernent la « vérité » des récits évangéliques, la manière de transmettre aujourd'hui l'évangile de la résurrection, la résurrection des morts et la rencontre personnelle avec le Ressuscité.

1. LA « VÉRITÉ » DES RÉCITS ÉVANGÉLIQUES

Pourquoi les quatre évangiles, et en particulier les récits de la résurrection, sont-ils rédigés dans un style narratif, laissant croire que ce qui est écrit a effectivement eu lieu au point que l'église jusqu'à aujourd'hui a pu croire les moindres des faits et gestes racontés comme tout à fait véridiques. N'est-ce pas finalement assez peu honnête ?

A. JAUBERT. — Pour tenter d'entrer dans la mentalité des auteurs des récits bibliques, il est utile, je crois, de rappeler ce que Paul dit, justement à propos des récits de la résurrection : « J'ai reçu et j'ai transmis. » Pour la mentalité de Paul donc, avec ses composantes rabbiniques et pharisiennes, la transmission et la réception sont très importantes. On peut en dire autant de toute la mentalité biblique : partout on perçoit ce désir de remonter à celui qui disait, à celui qui parlait, de remonter à des témoins. Ce souci est aussi celui de toutes les écoles rabbiniques, où la transmission de rabbin à rabbin, de témoignage en témoignage, est essentielle. De même, à la fin de l'âge apostolique, on verra Clément de Rome marquer constamment le lien avec les apôtres, et Papias dit : « Interroge les presbytes les plus anciens que nous avons en Asie. » On interroge toujours les anciens pour savoir ce qu'ont dit les apôtres. Ce souci de la transmission fidèle d'une tradition orale, nous en avons sans doute perdu le sens, nous qui sommes gens de civilisation écrite...

Mais comment s'opère cette transmission ? Pour revenir à l'ensemble des récits bibliques, leurs rédacteurs ne pensent pas que ce soit une trahison de développer soit des récits antérieurs soit des faits légués par une tradition. On retrouve cette mentalité à chaque

ade de l'évolution de la tradition. Je pense par exemple à Moïse ont il est dit que de son esprit fut mis dans les soixante-dix nciens (1) ; ainsi il leur semblait, ce qui peut être une vue très ofonde, que cet esprit était leur partage, qu'il continuait l'action Moïse en eux.

Cette notion d'école est importante. Elle se retrouve au niveau la rédaction des évangiles. Je voudrais prendre un exemple qui a ait à l'école johannique. Je le donne d'ailleurs en pure hypothèse, ais il a éclairé pour moi le passage de Jean 21 où il est question disciple que Jésus aimait, celui qui, durant le repas, s'était nché sur la poitrine du Seigneur. Dans les Jubilés, mais aussi ns d'autres textes contemporains ou antérieurs, on trouve un type récit, appelé « Testament ». Un personnage qui va mourir fait discours d'adieux. Jacob, par exemple, la veille de sa mort, rend un repas avec ses petits-fils Lévi et Juda. Il les prend dans s bras, il établit avec eux un contact physique extrêmement fort, our leur transmettre l'Alliance. Je crois que dans cet éclairage, épisode raconté dans Jean, qui fait allusion à l'attitude du disciple endant la Cène, n'insiste pas sur l'émotion ou sur l'affectivité, mais eaucoup plus sur le sens d'une tradition transmise précisément ar un témoin qui l'a reçue d'une manière physique, presque « vi- le ». Vous voyez l'importance donnée ainsi, dans le récit johan- ique, à celui qui a été au dernier repas sur la poitrine du Seigneur.

C'est dans le quatrième évangile que je prendrai aussi un exem- le de l'importance de l'Esprit que je vous signalais à propos de oïse. Relisez les chapitres 14 et 16 : ils sont l'illustration même u fait que les disciples écoutent les paroles du Christ par les aroles de l'Esprit. Ce qui s'exprime pour eux, c'est l'Esprit du hrist, si ce n'est le Jésus historique. Cela, ils l'ont vécu très pro- ndément et très fortement. C'est une dimension sur laquelle il aut insister, je crois, avant de dire qu'ils sont malhonnêtes ou u'il y a trahison. Dans ce sens, on peut noter d'ailleurs que cet sprit qui éclaire les paroles du Maître ne laisse pas aux disciples ne liberté totale par rapport à une tradition.

P. Bonnard. — Je voudrais ajouter deux remarques.

Tout d'abord, si le Nouveau Testament contient tant de récits, 'est qu'il a une conscience très vive, instinctive, fondamentale que uelque chose s'est passé dans l'histoire. Le but des récits, c'est de ous dire : « Quelque chose s'est passé » et d'y faire constamment éférence, même s'ils ne racontent pas exactement ce qui s'est assé. Il ne s'agit donc pas simplement d'une façon de s'exprimer e ce temps-là, mais d'un caractère congénital au genre littéraire éo-testamentaire des évangiles : ce sont des narrations qui racon- ent l'événement de Jésus-Christ.

(1) Cf. Nb. 11, 24-25.

D'autre part, lorsqu'un récit raconte, par exemple, une apparition, il se réfère bien entendu à la grande affirmation de la résurrection, mais son intention est théologique. Dans l'esprit du rédacteur, l'enseignement théologique prime de beaucoup sur l'exactitude des faits qu'il raconte.

Q. — Mais pourquoi alors choisit-il cette forme narrative justement ? N'est-ce pas malhonnête ?

P. BONNARD. — Eh bien, ce choix tient précisément au caractère foncièrement historique de la révélation dont il veut témoigner. Ce qui est important pour lui, ce n'est pas le détail des circonstances, mais de dire, mais d'affirmer des choses sur le Ressuscité, sur les apôtres, sur la relation de Pierre avec Jean. La forme du récit tient à l'essence même de la foi, à savoir qu'il s'est passé quelque chose de décisif qu'il faut transmettre. Le traduire dans un autre style que la forme du récit serait pour lui — s'il pouvait l'imaginer — aplatir son caractère historique.

Q. — Mais les rédacteurs ont toujours insisté très fort sur le fait que ce qu'ils rapportaient était vrai, véridique ?

P. BONNARD. — Je vous remercie d'introduire la notion de vérité. La question que nous devons nous poser est celle-ci : avec quelle notion de vérité travaillons-nous ? Il nous faut distinguer entre la notion d'exactitude documentaire et celle de vérité. La prétention fondamentale des rédacteurs des évangiles est de dire « quelque chose de vrai ». Ils sont beaucoup moins préoccupés de l'exactitude documentaire du fait particulier qu'ils racontent. En d'autres termes, ils racontent « des choses » pour nous dire la vérité unique de « la chose ».

J. DELORME. — Cette importance secondaire de l'exactitude de détail, dont parle le professeur BONNARD, on en trouve la preuve dans la manière même dont un évangéliste « trafique », si je puis dire, le récit d'un autre. Lorsque Luc, par exemple, travaille sur Marc, il transforme la scène et nous donne un récit à contempler beaucoup plus qu'un récit enregistré comme un document authentique. Il faut tenir compte, c'est l'évidence, des intentions de chacun. Nous lisons le Nouveau Testament avec un esprit terriblement étroit : l'exégèse est une excellente école d'assouplissement d'esprit et d'élargissement de nos notions !

Q. — Ne faut-il pas faire entrer ici la notion de mythe, que chaque grande religion a liée à la vérité ?

P. BONNARD. — Oui, on peut dire que les récits d'apparition, par exemple, sont de caractère mythique, mythologique. Mais c'est une terminologie tellement employée aujourd'hui que nous ne savons plus très bien ce qu'elle recouvre. Je voudrais simplement faire ici la distinction suivante : le mythe décrit sous forme narrative une expérience humaine radicale, universelle, fondamentalement vraie. C'est en tout cas la définition qu'en donneraient certaines écoles

tuelles. Le récit néo-testamentaire, lui, se réfère à un événement
ıi s'est passé et qui est tout proche : Jésus de Nazareth, sa vie,
mort, sa résurrection, et il l'interprète. Nous ne pouvons donc
ıs identifier purement et simplement dans nos classifications, le
ntenu du terme de mythe tel que l'emploie Mircea Eliade, par
emple, en histoire comparée des religions, avec le contenu des
cits d'apparition tels que nous les avons effleurés ces jours-ci.
y a des rapprochements possibles, mais ce n'est pas la même
ıose.

Q. — Ne devrait-on pas être reconnaissant aux évangélistes
avoir utilisé ce genre narratif, puisque c'est précisément celui
ıi touche le plus les gens ? Ne peut-on pas y reconnaître une mer-
eilleuse pédagogie ?

P. Bonnard. — Oui, sans doute... mais on pourrait vous chi-
ıner sur tous les mots que vous venez d'employer ! Ces récits, ces
moignages sont en fait la seule possibilité pour nous d'entrer en
ntact avec Jésus de Nazareth. Mais en même temps ces récits
nt prodigieusement loin de nous, loin de notre mentalité. Nous
avons avec eux aucune communication directe, nous sommes
ouvent devant eux comme devant une barrière. Alors, oui, nous
mmes sans doute très reconnaissants... mais nous peinons, pro-
ndément. S'ils nous communiquent quelque chose, c'est toujours
ı nous plaçant dans une situation de recherche, de combat... et
est pour cela d'ailleurs qu'il y a des Equipes de recherche
iblique ! Cette situation n'est d'ailleurs pas un accident : le Nou-
eau Testament veut nous ramener à quelque chose qui nous est
rodigieusement étranger. Il y a de sa part une pédagogie qui
ait partie du chemin que nous devons parcourir pour découvrir
n monde nouveau.

L'Evangile de la résurrection aujourd'hui

a) *Comment transmettre aujourd'hui le kérygme de Pâques*
el que nous l'avons entrevu dans le Nouveau Testament ? Com-
ıent en témoigner à ceux qui sont totalement étrangers aux caté-
ories de pensée que nous utilisons ?

J. Delorme. — Il me semble que notre problème principal
n face de ces questions, ce n'est pas de savoir ce que les autres
euvent comprendre du kérygme du Ressuscité, mais ce que nous,
ui avons reçu ce kérygme, pouvons en comprendre ! Alors même
ue nous répétons leur langage, sommes-nous fidèles aux textes ?
Nous sommes chargés de faire le lien, mais d'une façon vécue,
itale, entre la révélation chrétienne qui s'est exprimée pour la
remière fois dans le langage du Nouveau Testament, et les hommes
'aujourd'hui. Notre responsabilité propre — celle que n'ont pas la

plupart des gens au milieu desquels nous vivons — est d'êt constamment en dialogue avec la foi des origines pour pouvo manifester la dimension nouvelle qu'elle a introduite dans l'huma nité.

Or, notre foi, nous l'exprimons trop souvent en répétan purement et simplement « les mots de la tribu », les mots de siècles qui nous ont précédés, beaucoup plus souvent ceux de ce deux ou trois derniers siècles que ceux du Nouveau Testament lu même, d'ailleurs ! Nous replonger dans nos sources c'est donc ap prendre à réadapter, à réévaluer notre vocabulaire. Ce n'est pa répéter les mots de saint Paul, par exemple, mais chercher tou ce qu'ils recouvrent.

Nous serons donc amenés, bien entendu, à une critique d langage. Elle consistera à constater d'abord que la « résurrectio d'entre les morts » n'est peut-être pas la notion la plus immédiate ment adaptée à ce que Paul, par exemple, veut transmettre par là Puis à découvrir que les mots de la rue, si je les reprends en le chargeant subrepticement de tout ce que je veux y mettre, n'y son pas davantage adaptés. Je découvrirai alors que je n'ai pas de mot aujourd'hui pour dire ce qu'a dit saint Paul et que la rue ne m'en offre point. Il faudra donc que je retrouve ce jaillissement du voca bulaire qui a été typique de la réflexion paulinienne. Paul est un homme qui a essayé une quantité de mots, d'images, de notion diverses par leur origine et leur contenu pour dire « Christ es ressuscité ». Ce foisonnement se retrouve tout à travers le Nouveau Testament. Même la typologie biblique (la traversée de la Mer Rouge, du désert, etc.) est encore une manière d'offrir des appro ximations pour aller à la rencontre de ce que l'on veut dire. Ce que Paul va nous apprendre c'est beaucoup moins, par conséquent une série de mots à répéter que ce mouvement continu de recherche par lequel nous serons fidèles à ce qui nous a rencontrés et déter minés. C'est à partir de là qu'il faut que mon imagination travaille que je sois en quête d'images, d'expressions poétiques, de nouvelles notions aussi qui me permettent de traduire ce que j'ai à dire. Cha cune me servira pour faire un bout de chemin, puis il faudra l'abandonner pour en trouver une autre...

D'autre part, si nous voulons savoir ce que veulent dire tous ces mots du Nouveau Testament chargés dans notre langue reli gieuse d'un sens théologique, il faut peut-être commencer par dé couvrir que la résurrection, pour les gens du Nouveau Testament, n'était pas un thème de réflexion théologique ou l'occasion de s'exercer à l'expression précise d'une réalité théologique ! L'affir mation « Christ est ressuscité », c'est ce qui donne son sens à la vie de la communauté primitive. Pour la saisir, il faut des occasions multiformes : le culte où s'expérimentait une nouvelle manière de vivre ensemble, l'attitude en face des incroyants, la question de savoir, à Corinthe, s'il était possible ou non de fréquenter les prostituées. Dans ce dernier problème d'existence, par exemple,

ul sans prononcer le nom du Christ ressuscité engage pourtant ute la foi au Christ ressuscité.

Dans la pratique de ce dialogue aux sources, nous qui sommes argés de dire l'évangile maintenant, nous courons évidemment risque de réduire, d'appauvrir. C'est un risque qu'il faut accepter, non nous ne parlerions pas. Et nous pouvons essayer d'y faire ce en renonçant justement à nous limiter à un seul vocabulaire, une seule catégorie de pensée, à une seule orientation de recher- e ou de vie.

P. BONNARD. — Je voudrais revenir, pour compléter ce que nt de dire l'Abbé DELORME, sur un point que nous avons déjà fleuré au cours de nos trois jours de discussion. Lorsque les andes formules sur la résurrection que Paul avait employées : « Le hrist mort et ressuscité », par exemple, qui revient constamment ns ses épîtres, ont paru un peu vieillies et manquer de percus- n dans le monde antique, le christianisme primitif a réagi à tte dévalorisation des formules en racontant à nouveau Jésus. c'est l'apparition des évangiles. Je crois qu'on peut dire, de façon s profonde, qu'interpréter la résurrection, c'est raconter Jésus Nazareth, c'est-à-dire rendre proche de nous, dans ses exigences, ns son amour pour les pécheurs, dans sa souffrance, dans sa ort, celui qui n'est plus vraiment présent dans les formules déjà ditionnelles du kérygme. Les post-bultmanniens disent souvent jourd'hui : « Croire à la résurrection, c'est suivre Jésus tel l'il nous est présenté dans les évangiles. » Un point, c'est tout ! réduisent sans doute le problème, mais je suis forcé comme storien, de constater que c'est là un élément capital du christia- sme primitif : dans une communauté des années 80-90, faire vivre Christ, cela a consisté non seulement à expliquer le mot résur- ction et comment le Christ pouvait être ressuscité, mais aussi le rendre vivant par les évangiles. Les évangiles sont l'hermé- utique du thème de la résurrection. Aujourd'hui encore, devant us ceux pour qui le mot « résurrection » et la réalité de la résur- ction ne peuvent correspondre à rien, il me semble qu'il ne faut s perdre de temps à faire l'herméneutique d'un mot, mais leur re : venez voir dans les évangiles. Est-ce que vous acceptez de us approcher de celui qu'ils nous présentent, de ses exigences, sa personne ?... C'est dans la lecture de l'évangile que se fait erméneutique de la résurrection.

Q. — Est-ce que vous pensez que Paul, pour exprimer cette alité de la résurrection aux Corinthiens, a eu à faire le même nre et la même quantité d'efforts que nous avons à faire, nous, ur comprendre ce qu'il veut dire ?

P. BONNARD. — Je crois que Paul, en tant qu'ancien juif, vi- it dans un milieu culturel où le grand thème de la résurrection s morts était en quelque sorte congénital et la terminologie ocalyptique habituelle. En face de ce thème, je pense donc qu'il avait pas les difficultés que nous avons. Mais je remarque, par

contre, qu'il a constamment adapté son langage à ses interlocuteurs. Aux Colossiens il parle d'une résurrection au sens d'élévation sur les puissances cosmiques. Au chapitre 3 des Philippiens il parle ce qui est tout à fait original, de sa communion personnelle aux souffrances, à la résurrection, à la vie de Jésus. Nous assistons à la variété infinie de ses efforts pour se faire comprendre de ceux auxquels il écrivait.

Q. — Je me demande justement si notre malaise actuel ne vient pas du fait que, contrairement à Paul, par exemple, nous ne sommes pas suffisamment engagés dans la culture de nos contemporains, dans leurs langages, dans leurs manières de vivre. Nous restons à un niveau trop intellectuel, alors que ce problème de la traduction doit se résoudre à un niveau « vital », si je puis dire.

P. Bonnard. — Au risque de me faire prendre pour un affreux intellectualiste, je vous répondrai, toujours en tant qu'historien, ceci : si je compare le christianisme primitif à d'autres religions du temps, je constate (en lisant par exemple l'épître aux Corinthiens) qu'il s'est développé grâce à un effort intellectuel incomparable de renouvellement du langage. Alors que d'autres religions se développaient à une vitesse prodigieuse, par une sorte de contagion de mentalité, d'expérience, dans laquelle on prétendait précisément sacrifier l'intelligence, le christianisme s'est attaché au renouvellement constant, vraiment incessant, du langage : voyez l'importance donnée à la précision des mots, des phrases, chez Paul d'abord à tous les niveaux de ses épîtres, puis dans les synoptiques, puis dans le 4e évangile... voilà ma conviction. Ce qui ne veut pas dire que je ne voie pas l'importance du passage du kérygme par notre vie !

Q. — Il me semble cependant que la mentalité moderne, celle des techniques, des sciences exactes, de l'économie, est moins apte que les précédentes à saisir les acquisitions de la philosophie ou de la foi. Il y a comme une mutilation, ou une exaltation de l'intelligence. Les chemins de la « traduction » de l'évangile par des techniciens deviennent de plus en plus difficiles et incertains.

P. Bonnard. — La conviction qui anime les Equipes de recherche biblique part précisément de ce vous ressentez. Un des chemins que nous pouvons proposer aux techniciens dont nous sommes tous entourés, c'est l'étude technique du Nouveau Testament. Lorsqu'ils voient que nous essayons — au profit d'une analyse technique — de nous défaire de notre phraséologie pieuse, de notre sentimentalité souvent facile, et que nous commençons à réfléchir sur des mots, ils sont souvent d'accord de « jouer le jeu ». Aujourd'hui, la technicité appliquée à la lecture biblique est très importante... bien sûr, c'est un peu le professeur qui parle !

b) *Quels sont les signes que nous pouvons interpréter aujourd'hui comme les signes du Christ présent ? Pouvons-nous vivre dans os situations actuelles l'analogue de l'expérience des disciples et u christianisme primitif ? Quels signes pouvons-nous être ou onner ?*

P. Bonnard. — La première question à laquelle nous sommes onfrontés maintenant, je pourrais la résumer ainsi : pouvons-ous trouver des signes aujourd'hui tels qu'ils nous permettent de re à nos contemporains : vous voyez, la résurrection, c'est ça. Des gnes qui correspondraient aux apparitions ou à d'autres épisodes e la vie de la communauté primitive. Cela nous ramène à la uestion capitale de la relation entre les signes actuels et les signes cripturaires. Vous savez que pour beaucoup de théologiens contem-orains, l'eucharistie est un signe actuel. D'autres vont chercher des gnes dans le monde, dans la peine et la révolte des hommes. Face cette grande question, je pense d'abord que tout ce que nous en-evoyons comme signes actuels doit avoir pour première consé-uence de nous reporter aux premiers signes, aux signes scriptu-aires. C'est un va-et-vient perpétuel : nous ne pouvons discerner des gnes que parce que nos yeux se sont ouverts à de nouvelles réa-tés, à l'école des témoignages bibliques.

F. Smyth. — Je voudrais reprendre la question d'un point de ue dont nous sommes nombreux ici à nous préoccuper : nous ommes souvent confrontés à des gens pour qui le thème de la ésurrection, de Jésus ressuscité, ou même de Jésus simplement, est n thème muet, hermétique. Mais parce qu'ils sont intellectuelle-ent honnêtes, ils demandent à comprendre ce que nous entendons orsque nous affirmons croire au Christ ressuscité. Pour leur épondre, nous sommes amenés à retourner aux évangiles, comme ous l'avez dit, et à nous poser la question : est-ce que ce qui est it de Jésus de Nazareth dans les évangiles est vrai ? Or dans ces écits, que trouvons-nous ? Un homme ou une femme guéris, un omme libéré de ce qui l'enchaîne, bref, des actes concrets, très eciles à concevoir, à voir. Si nous sautons par dessus les paliers uccessifs de l'interprétation, le raccourci nous amène à ceci : dire ue Jésus est ressuscité, cela veut dire qu'il a dit vrai quand il rétend pouvoir libérer un homme des circonstances qui l'enferment n lui-même, ou qui l'aliènent. En d'autres termes, voici ma ques-ion : lorsque je suis amenée, devant un homme qui ne connaît ien ni de Jésus, ni de Matthieu ou Paul, ni du vocabulaire bibli-ue ou ecclésiastique, à dire ce que ma connaissance de l'évangile ne fait inventer quant à la signification de la liberté humaine, n'ai-je pas dit en réalité ce qu'était pour moi Christ ressuscité ? Cette invention tout humaine, mais que je sais appartenir au do-naine de l'espérance ou de la liberté réelle (à cause de tout ce que 'en ai appris dans le Nouveau Testament) est-elle une démarche alable par rapport au kérygme lui-même ?

P. BONNARD. — La question que je vous pose alors est celle-ci : est-ce que vous identifiez ces inventions — ou ce que vous appelez inventions — à la résurrection ? Ce qui serait très bultmannien n'est-ce pas ? Ou bien ces inventions ont-elles valeur de signes qui renvoient à une autre réalité ?

F. SMYTH. — Elles y renvoient, bien sûr. Mais l'important est que la question soit du coup posée : qu'est-ce qui provoque une telle invention ?

P. BONNARD. — Ces inventions, en définitive toute la vie de l'Eglise, tous ces signes actuels, s'ils renvoient à une autre réalité alors oui, on est encore sur le terrain du Nouveau Testament.

F. SMYTH. — D'accord. Mais on voudrait savoir s'ils constituent un véritable « langage » de la résurrection, au sens linguistique du signe, de la parole qui dit vraiment ce dont il s'agit dans la résurrection ?

P. BONNARD. — Je crois qu'il n'y a aucun signe de parole qui, comme tel, parle de la résurrection. De même qu'il n'y a aucun signe, aucun mot, aucune parole, d'après la Bible, qui comme tel et directement nous parle de Dieu. Tout est métaphorique, tout est signe renvoyant à une autre chose. Je pense donc que nous ne pouvons jamais prétendre : par tel acte, par telle parole je communique la résurrection. Mais nous signifions quelque chose qui déborde, qui est comme une autre réalité que les mots et les choses que nous vivons.

En définitive tous les signes que nous pouvons produire posent à l'homme moderne cette question : est-ce qu'il s'est vraiment passé quelque chose de décisif ? Est-ce que les chrétiens sont autorisés à nous dire que tout ce qu'ils font et tout ce qu'ils sont vient de ce dont la Bible parle ? Donc ces signes actuels renvoient à d'autres signes, les signes scripturaires, qui sont eux-mêmes ambigus. Ils ne renvoient pas directement « en haut » !

J. DELORME. — Je suis souvent excédé par la vitesse avec laquelle on situe le Christ ressuscité ici ou là aujourd'hui. Notre foi au Christ ressuscité nous met beaucoup plus à la recherche du Christ ressuscité qui nous interpelle, plutôt qu'elle ne nous donne des assurances de le reconnaître ici ou là. Tout est toujours équivoque dans notre monde. Finalement c'est dans les évangiles que j'ai le plus de critères pour reconnaître le Christ, si je suis fidèle à sa parole. Cette référence au Christ des évangiles est capitale si je ne veux pas me perdre dans ces invitations du monde moderne à identifier le Christ à tous les combats successifs auxquels je veux et je dois participer parce que quelque chose de grand et d'important s'y passe. Mais quand j'y participe, je n'y identifie pas ma foi. Je serai dans un sens beaucoup plus modeste et ne prétendrai pas avoir, au nom de ma foi au Christ ressuscité, la solution aux problèmes que les hommes se posent et doivent résoudre.

Q. — Depuis le début de cette discussion, je me dis : traduire « résurrection » par « parler de la vie de Jésus » n'est pas possible. La résurrection est un mystère, un passage au tout autre, il n'y a pas de langage pour en parler !

P. BONNARD. — Si, il y a un langage, et je l'ai défendu tout à l'heure ! Mais il ne peut faire, j'en conviens, qu'une partie du chemin. D'autre part, je ne crois pas que vous ayez raison de dire que le Christ ressuscité est le « tout autre » par rapport au Jésus qui nous est donné dans les évangiles ; le Ressuscité, c'est le Christ des évangiles, celui de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean. C'est la grande force des post-bultmanniens de nous arracher à nos obsessions sur le mot de résurrection pour nous dire : « n'est-il pas plus utile de connaître le Christ là où il se donne à connaître, dans les évangiles ? » C'est d'ailleurs le point de vue du Nouveau Testament lui-même sur la question.

3. La résurrection des morts.

Dans 1 Corinthiens 15, Paul parle de la résurrection de Jésus-Christ dans une optique précise : affirmer la résurrection des fidèles, et des hommes, des morts du passé et de l'avenir. Qu'avons-nous à comprendree et à dire au sujet de cette résurrection des morts ?

P. BONNARD. — Il est vrai que nous avons bousculé notre réflexion (sur ce texte en particulier), pour concentrer notre recherche sur le Christ ressuscité. Sans vouloir ouvrir une discussion qui mériterait plus de temps que celui dont nous disposons maintenant, d'autant plus qu'il s'agit ici d'une question à laquelle chacun est confronté un jour ou l'autre au plus vif de lui-même, je voudrais à ce sujet dire seulement ceci : la Bible, l'Ancien Testament en tout cas dans ses dernières couches, et tout le Nouveau Testament, sont plus préoccupés de la fidélité de Dieu à l'égard de l'homme qui vit, qui meurt, que du problème de la destinée après la mort. En fait, il n'y a aucune doctrine néo-testamentaire qui précise comment s'opère la continuité entre l'existence terrestre et l'existence résurrectionnelle ou qui définit l'état de ceux qui sont morts, ou des ressuscités. Ce qui domine à travers tout le Nouveau Testament, c'est la grande affirmation de la fidélité inébranlable de Dieu attestée en Jésus-Christ, en particulier dans sa résurrection. Le monde biblique, loin d'être inquiété ou obsédé par le problème de la destinée de l'homme après la mort, est apaisé par l'affirmation de cette fidélité de Dieu aux hommes, à chacun d'entre eux en particulier. On pourrait donner beaucoup d'exemples de cette attitude, entre autres dans la vie de Paul lui-même. Dans Phil. 1, 21-26, il manifeste son désir de « mourir » et « d'être avec le Christ », ce qui serait, ajoute-t-il, « et de beaucoup, préférable ». Mais il arrive à la conclusion tout à fait pratique qu'il lui faut vivre encore quelques années

pour faire son travail d'apôtre ! Il ne se prononce pas, à cette occasion, sur le mode de vie résurrectionnel. Il se contente de cette expression qui nous paraît des plus énigmatiques, mais qui lui suffit radicalement : « Etre avec le Christ. » Il ne fait rien d'autre que de se fonder sur la fidélité du Christ à son égard.

Pour prolonger votre réflexion sur ce sujet, je vous recommande l'ouvrage du professeur Menoud (2), qui marque bien, en particulier, la distinction entre la position de l'église primitive judéo-chrétienne et hellenistique.

4. Rencontrer le ressuscité.

De l'étude des textes que nous avons lus ensemble, que peut-on retirer qui éclaire ce qu'on doit entendre, dans le monde néo-testamentaire comme aujourd'hui, par une « rencontre » avec le Christ ressuscité ?

P. Bonnard. — Il s'agit, vous vous en doutez, d'un ensemble de questions particulièrement complexes, auxquelles on ne peut faire en quelques minutes qu'une réponse très schématique, c'est-à-dire beaucoup trop rigide dans sa simplification.

Dans un premier sens, que l'on trouve bien entendu déjà dans le Nouveau Testament, rencontrer le Christ, c'est faire une expérience du Ressuscité. Une expérience que l'on tente de décrire, dont on cherche à éprouver l'authenticité. On employait beaucoup à la fin du premier siècle l'expression de « gnose », de « connaissance » du Christ ou de Dieu dans le sens d'une expérience spirituelle. Cette rencontre pour un grand nombre de chrétiens, parmi lesquels bien sûr nos frères catholiques, se précise et se concrétise dans le sacrement. Là seulement, il y a vraiment rencontre, ou plutôt le sacrement est « la » rencontre avec le Christ ressuscité. Or nous trouvons dans le Nouveau Testament, dans 1 Cor. 15, mais aussi dans l'ensemble des épîtres aux Corinthiens (tout particulièrement dans la première), dans le 4e évangile, une sorte de vigilance, d'attitude critique à l'égard de ces rencontres spirituelles ou sacramentelles, qui étaient par ailleurs vécues et préconisées. La question que posent ces textes à leur propos pourrait se résumer ainsi : « Quel genre de Christ rencontrez-vous dans cette expérience spirituelle ? dans cette vie sacramentelle ? » Elle peut même prendre une forme plus agressive : « Etes-vous bien certains que celui que vous avez rencontré, que vous prétendez avoir rencontré dans ces expériences, c'est vraiment encore le Christ de Matthieu, le Christ des Béatitudes, du Sermon sur la Montagne, des paraboles, des scènes

(2) Ph. Menoud, *Le sort des trépassés*, Cahiers théologiques, Delachaux et Niestlé, 1945.

de menace du jugement ? Ou le Christ dont témoignent Marc, ou Luc, ou Jean ? » Cette agressivité vraiment voulue du Nouveau Testament met en question mon expérience spirituelle, quelle qu'elle soit, pour affirmer : le Christ auquel il s'agit d'appartenir et d'obéir n'est pas celui de ton expérience, il est celui des apôtres. Si nous faisons des études bibliques, c'est précisément dans ce double mouvement : dans la joie de connaître dans le Nouveau Testament celui que nous rencontrons dans l'expérience spirituelle et sacramentelle, mais aussi pour nous mettre constamment en mesure de confronter notre expérience du Christ au Ressuscité qui se donne à connaître dans le Nouveau Testament.

Vous voyez qu'en définitive nous pourrions faire entrer toute la réflexion, toute la recherche, toute l'attente de nos études de ces derniers jours dans le contenu même de ce mot de « rencontre » avec le Christ, avec le Ressuscité, et qu'on pourrait dire exactement la même chose sur le mot de « communion », par exemple.

J. DELORME. — Merci d'avoir dit tout cela, sur quoi nous sommes bien profondément d'accord.

MORT ET RESURRECTION DANS L'ANCIEN TESTAMENT (1)

A. *Les textes.*

Qu'est-ce que l'homme vivant, pour la pensée juive ?

Gen. 2, 7. Cf. Ps. 104, 29-30 ; Eccl. 12, 7.

Gen. 9, 4. Cf. Gen. 4, 10 ; Lév. 17, 11 ; Dt. 12, 13.

(Voir documents, texte 1).

Accepte-t-il la mort comme une chose naturelle ?

Gen. 25, 8 ; Gen. 35, 29 ; 2 Sam. 19, 38, etc. L'important est que la vie continue dans les fils : Gen. 15, 3.

Comment se représente-t-on le séjour des morts ? (le Sheol, la fosse)

Es. 14, 9-11 ; Ez. 32, 17-32 ; Es. 38, 9-11, 18 ; Job 3, 13-19.

Caractère désespérant de la mort :

Job 7,9 ; 14, 7-13 ; 17, 13-16.

Eccl. 3, 19-21 ; 9, 4-6, 10 ; Ps. 6, 6 ; 30, 10 ; 88, 6. 11-13 ; Ps 115, 17 ; Es. 38, 18.

Pourquoi le culte des morts est-il interdit en Israël ? Comparer avec les autres peuples : Egypte, etc.

Dt 18, 11 ; Lév. 19, 28 ; 21, 11 (littéralement : d'aucune âme de mort il n'approchera) ; Es. 8, 19 ; 1 Sam. 28, 13 ; 2 Rois 23, 24.

(Voir documents, textes 2 et 3).

Dans les cas suivants, s'agit-il de résurrections ?

— Ceux qui ne sont pas morts : Hénoch, Gen. 5, 24 ; Elie, 2 Rois 2, 11.

— Miracles d'Elie : 1 Rois 17, 17-24 ; et d'Elisée : 2 Rois 4, 33-37 ; 2 Rois 13, 21.

---

(1) Plan de travail préparé et suivi par l'équipe de recherche biblique de Gap. Il nous a semblé intéressant de le publier comme exemple du travail d'un groupe, et en complément à la réflexion néo-testamentaire de la session de Bièvres. (N.D.L.R.).

— Résurrections non d'un individu, mais du peuple : Ez. 37, 1-14 ; Os. 6, 2 ; Es. 26, 19 (texte tardif, n'est pas du 1er Esaïe), Jonas (si on accepte l'interprétation selon laquelle Jonas représenterait le peuple juif désobéissant avalé par l'empire chaldéen) ch. 2.

— Résurrection ou guérison ? Esaïe 38, 16-17 ; Ps. 16, 10 (cité par Actes 2, 27 avec un sens différent) ; Ps. 18, 6 ; 116, 3-9 ; 33, 19 ; etc.

(Voir documents, texte 4).

Dieu est celui qui donne la vie :

Gen. 2, 7 ; Dt 30, 19 ; Ez. 18, 32.

— Celui qui guérit :

Ex. 15, 26 ; 2 Rois 1, 6.

— Celui qui commande même au Sheol :

1 Sam. 2, 6 ; Ps. 139 ; Jonas 2, 3.7.11.

Comment comprendre quelques textes qui peuvent signifier :

— Le triomphe de la justice de Dieu après la mort : Job 19, 26.

— Un sort différent pour les justes et les méchants : Ps. 9, 14.19 ; 49.

— la certitude d'être avec Dieu quoi qu'il arrive : Ps. 73.

Ce n'est qu'à l'époque des Macchabées qu'on voit apparaître (à la suite d'influences iraniennes ou grecques ?) la croyance à la résurrection, liée à celle d'un jugement :

Dan. 12, 2-3 ; 2 Macch. 7, 9.14.25 ; 15, 13-15 ; Sagesse de Salomon 3, 7-8 ; 5, 15-16.

Ce que le N.T. nous laisse apercevoir des croyances juives :

Luc 16, 22ss. ; Luc 20, 27 ; Jean 11, 24 ; Actes 23, 7-8.

B. *Traductions annotées de Job 19, 26*

GUIGNEBERT, *Le Monde Juif au temps de Jésus*. 1935, p. 156.

« Je sais que mon vengeur est vivant et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière. Alors de ce squelette revêtu de sa peau, de ma chair je verrai Dieu. Moi-même je le verrai, mes yeux le verront et non un autre. »

« Sans doute on peut supposer que c'est après être mort, puis ressuscité, que Job contemplera Dieu ; mais ne veut-il pas dire tout simplement que cette grâce lui viendra quand il sera guéri de la maladie qui l'a réduit à l'état de squelette ? »

Bible du Centenaire. 1947.

« Mais, je le sais, mon défenseur est vivant et le dernier il se dressera sur la terre et (littéralement : derrière — ou après — ma peau, ils ont mis en lambeaux, ou — ils ont enveloppé celle-ci), de ma chair, je verrai Dieu. Car c'est moi qui le verrai, mes yeux le contempleront et non ceux d'un autre. »

« Sens très discuté. Nous entendons que Job se reprend : Pourquoi rêver d'un défenseur futur qui serait convaincu par la lecture de mes déclarations ? J'ai dès à présent un défenseur, Dieu. Et il ne restera pas enfermé dans le ciel (cf. 16, 19), mais il interviendra sur la terre et aura le dernier mot dans mon procès. D'autres entendent : il se lèvera le dernier sur la terre (où je serai descendu) ou bien : sur la poussière (que je serai redevenu). Cependant, v. 26, Job sera encore vivant quand il verra Dieu intervenir pour sa défense. D'autres traduisent : hors de ma chair, c'est-à-dire après ma mort. Mais il est peu probable que Job se reprenne à espérer une réparation posthume à laquelle il assisterait personnellement, après avoir écarté cette idée (cf. 14, 14) comme un rêve... »

STEINMANN, *Le Livre de Job.* Cerf, 1955, p. 159.

« Mais je sais que mon défenseur est vivant et que sur la terre il se dressera le dernier ; après que ma peau aura été ainsi détruite, sans ma chair je verrai Eloah. C'est lui que je verrai et mes yeux n'en verront pas d'autre. »

« Mais il a mieux à espérer que des lettres sur de la pierre. Son défenseur est vivant ! C'est lui qui prendra la parole le dernier. Et Job ne doute pas un instant de son acquittement, parce qu'il a foi en un Dieu juste et clairvoyant qui reviendra de son erreur judiciaire. Ce Dieu se manifestera sur terre, dans une théophanie semblable à celles que connurent les patriarches. Il confondra ceux qui méprisèrent Job. Malheureusement celui-ci sera déjà mort. La correction la plus vraisemblable du verset 26 exclut tout allusion à la résurrection et à une eschatologie personnelle. La peau de Job, c'est-à-dire son corps, sera détruite, et il verra Dieu sans sa chair. Il sera réduit à l'état de spectre, tel Samuel apparaissant à Saül. Et c'est sous cette forme désincarnée qu'il assistera à sa réhabilitation. Si au v. 27 il parle de ses yeux, c'est au sens poétique. »

DHORME, *L'Ancien Testament.* La Pléiade, 1959.

« Moi je sais que mon défenseur est vivant et que le dernier sur la terre il se lèvera et derrière ma peau je me tiendrai debout et de ma chair je verrai Eloah, lui que moi je verrai, moi, et que mes yeux regarderont et non un autre. »

« Dans Isaïe 44, 6 Yahvé le roi d'Israël est en même temps son « go'el » et il se déclare le premier et le dernier. C'est Dieu

qui figure ici sous ce titre et qui apparaîtra en fin de compte pour justifier Job aux yeux de ses amis. Le v. 26 a été l'objet de nombreuses interprétations. L'élément troublant est « niqqephû zot » : ils ont entouré ceci, ou ils ont abattu ceci. Nous proposons une correction : nizqaphti : je me tiendrai debout, derrière ma chair, comme derrière un rideau. De ma chair, c'est-à-dire de ma propre personne, moi en chair et en os. Le v. 27 insiste sur cette vision personnelle. »

C. *Quelques documents.*

« La distinction de l'âme et du corps est étrangère à la mentalité hébraïque, et par conséquent la mort n'est pas considérée comme une séparation de ces deux éléments. Un vivant est une âme (néphesh) vivante ; un mort est une âme morte. Tant que le corps subsiste, qu'il reste au moins les ossements, l'âme subsiste dans un état d'extrême faiblesse.

Ces idées justifient l'importance d'une sépulture convenable. »

R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A.T.* Cerf, 1961, t. I, p. 93.

« Tout mort représente le degré extrême de l'impureté. L'impureté émanant du mort s'étend non seulement sur les hommes, mais sur les objets de son entourage... A l'époque d'Isaïe ou du Dt on était encore tenté d'interroger les morts. En 1 Sam. 18, 11 l'esprit évoqué est désigné comme un élohim... La mort demeurait totalement en dehors du domaine cultuel de Yahvé... Les morts étaient séparés de Yahvé et de toute communion vivante avec lui, parce qu'ils étaient au-delà du culte qui lui était rendu. » (cf. Ps. 88).

VON RAD, *Théologie de l'A.T.* Delachaux-Niestlé, 1963, t. I, pp. 242-243.

« La foi yahviste mettait un zèle tout particulier à contester toute dignité mythique à la mort... La foi yahviste la considérait comme un événement qui venait de Dieu lui-même. Par elle le défunt était exclu de la communion vivante avec Yahvé... Il se produisit un vide extrêmement curieux du point de vue théologique. »

VON RAD, *Théologie de l'A.T.* Delachaux-Niestlé, 1963, t. II, p. 312.

« Pour nous l'état de mort est déterminé par l'instant où s'éteint la vie physique... Pour Israël la faiblesse, la maladie, l'emprisonnement, l'invasion ennemie sont déjà des formes de la mort. Le malade grave qui est empêché d'accomplir un certain nombre de fonctions vitales actives se trouve déjà dans un état de mort relative. C'est de là qu'il faut partir pour comprendre de nombreuses expressions des psaumes... »

VON RAD, *Théologie de l'A.T.*, t. I, p. 335.

Voir aussi :

Articles *Mort* et *Résurrection*, in : Vocabulaire biblique, Delachaux et Niestlé ; Vocabulaire de théologie biblique, Cerf ; Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Brepols.

Pour les *Psaumes :* Commentaires de Maillot et Lelièvre, Labor et Fides, 3 vol.

R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection, d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1956.

P. GRELOT, *La résurrection du Christ, arrière plan biblique et juif*, in la Résurrection du Christ et l'exégèse moderne, Cerf, 1969, pp. 17-53.

La théologie de la mort dans l'Ancien Testament, supplément à la « Vie Spirituelle », n° 77.

LA RESURRECTION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

(Quelques ouvrages, articles et plans de travail)

ETUDES GÉNÉRALES :

E SURGY, GRELOT, CARREZ, GEORGES, DELORME, LÉON-DUFOUR : *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Lectio Divina, n° 50 (Cerf, 1969).

. GOGUEL : *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (Paris, 1933).

SCHMITT : *Jésus ressuscité, dans la prédication apostolique* (Paris 1949).

SCHMITT : *La résurrection de Jésus : des formules kérygmatiques aux récits évangéliques*, in : Parole de Dieu et Sacerdoce, Mélanges Mgr Weber (Paris, 1962, p. 93-105).

I. SCHLIER : *La résurrection de Jésus-Christ* (éd. Salvator, Mulhouse, 1969).

. CONZELMANN : *L'interprétation de la résurrection*, in : Théologie du Nouveau Testament (Labor et Fides, 1969, p. 78-83).

/. GROSSOUW : *Résurrection de Jésus-Christ*, in : Dictionnaire encyclopédique de la Bible (éd. Brepols, col. 1582-1591).

. JAUBERT : *Christ est ressuscité*, in : Qui est Jésus-Christ ? Semaine des intellectuels catholiques, 1968 (Desclée de Brouwer, 1968, p. 117-123).

/. TRILLING : *La résurrection de Jésus*, in : Jésus devant l'histoire, Lire la Bible n° 15 (Cerf, 1968, p. 189-213).

. WAGNER : *La résurrection, signe du monde nouveau*, Avenir de la théologie (Cerf, à paraître printemps 1970).

Ouvrages allemands et anglais :

H. GRASS : *Ostergeschehen und Osterberichte* (Göttingen, 1964 [3]).

B. KLAPPERT, KUNNETH, etc. : *Diskussion um Kreuz und Auferstehung* (Wuppertal, 1967).

MARXSEN, WILKENS, DELLING, GEYER : *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh, 1966[4]) ; traduction anglaise : *The significance of the message of the resurrection for faith in Jesus Christ* (C.F.D. Moule ed., Studies in biblical theology, S.C.M. Press, London, 1968).

C. H. DODD : *The appearances of the risen Christ : an essay in form criticism of the Gospels,* in : Studies in the Gospel, essays in memory of T. H. Lightfoot (Oxford, 1957, p. 9-35).

C. F. EVANS : *Resurrection and the New Testament,* Studies in biblical theology. (S.C.M. Press, London, 1969).

R. ROBERT BATER : *Towards a more biblical view of the resurrection,* in : Interpretation, (vol. 23, N° 1, jan. 1969, p. 47-65).

2. 1 CORINTHIENS 15 ET LA RÉFLEXION PAULINIENNE.

En plus des commentaires, voir :

M. CARREZ : *L'herméneutique paulinienne de la résurrection,* in : La résurrection et l'exégèse moderne, op. cit. Du même auteur, voir aussi : *De la souffrance à la gloire* (Delachaux et Niestlé, 1964), selon l'index biblique.

R. SCHNACKENBURG : *Une notion paulinienne : mort et résurrection avec le Christ,* in : Présent et Futur, aspects actuels de la théologie (Lire la Bible, n° 18, Cerf, 1969).

H. CONZELMANN : *Zur Analyse der Bekenntnisformel* 1 *Cor.* 15, 3-5, in : Evangelische Theologie (XXV, 1965, p. 1-11).

J. DUPONT : *Ressuscité le troisième jour (I Cor. 15, 4 ; Act. 10, 40),* in : Etudes sur le livre des Actes (Lectio Divina n° 45, Cerf, 1967, p. 321-336).

B. KLAPPERT : *Zur Frage des semitischen oder grieschischen Urtextes von* 1 *Kor.* 15, 35, in : New Testament Studies, (1967, vol. 3, n° 2, p. 168-173).

EVANGILES.

n plus des commentaires, voir :

DELORME. : *Résurrection et tombeau de Jésus : Marc* 16, 1-8 *dans la tradition évagélique*, in : La résurrection du Christ et l'exégèse moderne (op. cit., p. 105-151).

GEORGE : *Les récits d'apparition aux Onze, à partir de Luc* 24, 36-53, in : La résurrection du Christ et l'exégèse moderne (op. cit. p. 75-104).

NEYRINCK : *Les femmes au tombeau, étude de la rédaction matthéenne*, in : New Testament Studies (Janvier 1969, XV, n° 2, p. 168-190).

SCHMITT : *Le récit de résurrection dans l'évangile de Luc*, in : Revue des sciences religieuses (Strasbourg, XXV, n° 2, p. 228-235).

. D. BETZ : *The origin and nature of christian faith according to the Emmaus Legend* (Interpretation, vol. 23, n° 1, janvier 1969, p. 32-46).

WINTER : *The treatment of his sources by the third Evangelist in Luke* 21-24, in : Studia Theologica (XII, 1954, p. 138-172).

PLANS DE TRAVAIL.

plans de travail sur *1 Corinthiens 15* (P. GEOLTRAIN), *Emmaüs* (F. SMYTH), *Les récits d'apparition* (P. GEOLTRAIN), *Le tombeau vide* (F. SMYTH) peuvent être demandés aux Equipes de recherche biblique, Fédération protestante de France, 47, rue de Clichy, Paris 9e (6 F).

TRADITIO CHRISTIANA

Textes et Commentaires de la Théologie patristique.

en collaboration avec :

F. BOLGIANI, O. CULLMANN, M. GEIGER, H. KARPP, A. LABHARDT, H.-I. MARROU, J. MEYENDORFF, H.-Ch. PUECH, M. A. SCHMIDT, W. C. UNNIK, L. VISCHER

Dirigés par :

André BENOIT, John GORDON DAVIES, Willy RORDORF

Cette collection entend présenter et commenter les textes les plus importants des premiers siècles chrétiens en les groupant autour des thèmes centraux de la foi chrétienne.

Les textes présentés en langue originale seront accompagnés d'une traduction moderne.

Cette série de publications s'adresse aux spécialistes et aux laïcs avertis. Elle vise à mieux faire connaître la pensée des Pères de l'Eglise sur des sujets essentiels et à contribuer ainsi à la poursuite du dialogue œcuménique actuel.

Volume I (parution février 1970)

LA PENITENCE

De l'Origine de la pénitence dans l'Eglise ancienne
par Heinrich KARPP

* Prix de souscription ..... **65,00 F**
Prix à l'exemplaire ..... **75,00 F**

Volume II (parution 2e semestre 1970)

SABBAT ET DIMANCHE
dans l'Eglise ancienne
par Willy RORDORF

Volume III (parution 1971)

LE BAPTEME
dans l'Eglise ancienne
par André BENOIT

* Le prix de souscription s'entend pour un engagement portant sur les trois premiers volumes au minimum.

32, rue de Grenelle,
PARIS-7e

4, rue de l'Hôpital,
NEUCHATEL (Suisse)